SIGILL · SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1929_10

Zeitschrift
für
Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. **Horst Stephan**,
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 10. Jahrgang
1929

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1 9 2 9

50088

m.f.r.10

1929

Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

	Seite
Professor D. Torsten Bohlin in Åbo (Finnland)	1. 321
Pastor Lic. de Boor in Cordeshagen	309
Professor Lic. John W. Johnson in Berkeley (Kalifornien)	329
Dr. Wilhelm Knevels in Heidelberg	338
Direktor Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen	111
Dr. Hans Krüger in Leobschütz	435
Dr. Gerhardt Kuhlmann in Jena	28
Professor Dr. Hans Leisegang in Leipzig	165
Privatdozent Lic. Dr. R. F. Merkel in München	146
Professor D. Dr. Rudolf Otto in Marburg	241
Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim	294
Pfarrer Lic. Dr. Martin Rebeker in Templin	348
Professor D. Friedrich Wilhelm Schmidt in Münster	357
Werner Siebeck in Tübingen	478
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut	58. 220. 452
Professor D. Horst Stephan in Leipzig	238. 400. 401. 471. 472. 474
Lic. theol. H. Steubing in Düsseldorf	207
Professor D. Dr. Karl Thieme in Leipzig	183
Pfarrer, Professor D. Wilhelm Thimme in Iburg	85
Geheimrat Professor D. Arthur Titius in Berlin	369
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen	380
Professor Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg	389
Professor D. Dr. Georg Wobbermin in Göttingen	81

Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert. Von Professor D. Torsten **Bohlin** in Åbo (Finnland). Übersetzt von Ilse Meyer-Lüne 1

Zum theologischen Problem der Existenz (Fragen an Rudolf Bultmann). Von Dr. Gerhardt **Kuhlmann** in Jena . 28

Die Grundtypen der Religion, unterschieden nach ihrem ideellen Gehalt. Von Professor D. Wilhelm **Thimme,** Pastor in Iburg 85

Freiheit und Autorität mit Bezug auf die menschliche Existenz. (Im Anschluß an Pestalozzi.) Von Direktor Dr. Hinrich **Knittermeyer** in Bremen 111

Dichtung und Religion in der Gegenwart. Von Privatdozent Lic. Dr. R. F. **Merkel** in München 146

Zum Verhältnis von Ethik, Religion und Philosophie. Von Professor Dr. Hans **Leisegang** in Leipzig 165

Der Gott der Katechismen. Von Professor D. Dr. Karl **Thieme** in Leipzig 183

Newmans Religionsbegründung. Von Lic. theol. H. **Steubing** in Düsseldorf 207

Ein Stück indischer Theologie. (Übertragen aus Yāmuna-Muni's „Dreifacher Erweis".) Von Professor D. Dr. Rudolf **Otto** in Marburg a. L. 241

Zum Begriff der „Gegenständlichkeit" Gottes. Von Stadtpfarrer D. Rudolf **Paulus** in Besigheim 294

*

Festgabe für Georg Wobbermin zu seinem 60. Geburtstag, herausgegeben von D. Fr. W. **Schmidt,** o. ö. Professor in Münster und Lic. Dr. R. **Winkler,** a. o. Professor in Heidelberg:

Luthers Glaubensverständnis und der „religionspsychologische Zirkel". Von Professor D. Torsten **Bohlin** in Åbo (Finnland). Übersetzt von Ilse Meyer-Lüne 321

Seite

Die religionspsychologische Methode. Von Professor Lic. John W. **Johnson** in Berkeley (Kalifornien). Übersetzt von Professor D. Wilhelm Vollrath in Erlangen 329

Auffindung und Deutung des Religiösen in der neuesten weltlichen Dichtung. Von Dr. Wilhelm **Knevels** in Heidelberg 338

Wort Gottes und Sprache. Im Anschluß an die Sprachphilosophie des jungen Herder. Von Pfarrer Lic. Dr. Martin **Redeker** in Templin 348

Die Frage nach Gott in Luthers Großem Katechismus. Von Professor D. Fr. W. **Schmidt** in Münster 357

Gibt es religiösen Instinkt? Von Geheimrat Professor D. Arthur **Titius** in Berlin 369

Zum Begriff des Dialektischen. Von Professor D. Friedrich **Traub** in Tübingen 380

Der Erkenntniswert der religiösen Vorstellung. Von Professor Lic. Dr. Robert **Winkler** in Heidelberg 389

*

Lessing und die Gegenwart. Von Professor D. Horst **Stephan** in Leipzig 401

Die absolute Krisis der Kultur und die Metaphysik. Von Dr. Hans **Krüger** in Leobschütz 435

II. Kritische Berichte.

Aus der dogmatischen Arbeit. Von D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 58

Zur Auseinandersetzung mit Gogarten, Brunner und Barth. Von D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut . . . 220. 452

Neue Literatur aus dem Gebiet der Ethik. Von Pastor Lic. **de Boor** in Cordeshagen, Pommern 309

III. Notizen.

81. 238. 400. 471

IV. Zur Besprechung eingegangene Schriften.

82. 475

V. Register.

Namenverzeichnis 478

Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert.

Von

Professor D. Torsten Bohlin in Åbo (Finnland).

Aus dem Schwedischen übersetzt von Ilse Meyer-Lüne.

I.

Die Reich-Gottes-Idee bei Ritschl und ihre Entwicklung in der Ritschlschen Schule.

Nach der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925, deren Hauptfrage gerade die Frage nach dem Reiche Gottes war, und nach der deutsch-englischen Theologenkonferenz in Canterbury im April 1927, deren einziges Thema die Frage nach dem „Wesen des Reiches Gottes und seinem Verhältnis zu dem menschlichen Gemeinschaftsleben" war, ist es überflüssig, die Aktualität des Reich-Gottes-Gedankens im kirchlichen Leben und theologischen Denken der Gegenwart besonders hervorzuheben.

In Anbetracht dieses so aktuellen Problems soll unsere Aufgabe hier kurz gesagt sein, den Reich-Gottes-Gedanken auf seinem Weg durch das evangelische Denken von Albrecht Ritschl an zu verfolgen und die vorhandenen Reich-Gottes-Begriffe von dem religiösen Wesensgehalt des neutestamentlichen Reich-Gottes-Gedankens aus kritisch zu prüfen.

1. Daß wir den Maßstab für alle Reich-Gottes-Auffassungen, die auf einen spezifisch christlichen Gehalt Anspruch machen, im Reich-Gottes-Gedanken des Neuen Testament suchen müssen, braucht nicht näher begründet zu werden. Eine besondere Untersuchung würde dagegen nötig sein, um sowohl die im Ganzen herrschende Einheitlichkeit der Reich-Gottes-Vorstellungen in der Welt des

Neuen Testamentes, als auch das einheitliche Motiv aufzuweisen, das den verschiedenen Formen des Reichsgedankens in den synoptischen, paulinischen und johanneischen Schriften im Innersten zugrunde liegt. Das Ergebnis, zu dem eine solche Untersuchung meiner Ansicht nach führen muß, kann hier in fünf Punkten angegeben werden.

1. Das Reich Gottes ist eine transzendent-eschatologische Größe, von dem seelisch-menschlichen Leben qualitativ verschieden und durch pneuma und doxa gekennzeichnet.

2. Das Reich Gottes ist ein von Gott geschaffenes Geistesleben, das schon in der Gegenwart vorhanden ist. Sofern man sagen kann, daß das Reich Gottes soweit verwirklicht ist, als seine Kräfte siegreich durchdringen und den Menschen in ein Geschöpf Gottes umwandeln, ist das Reich Gottes eine innerweltliche Wirklichkeit. Man muß jedoch im Auge behalten, daß diese Wirklichkeit nur einen Anfang, einen Ansatz, bezeichnet, und daß sie über sich selbst hinausweist auf das künftige, vollendete Reich jenseits der letzten Grenzen der Geschichte.

3. Obgleich das Reich Gottes eine Gabe Gottes ist, setzt es gleichwohl die höchste sittliche Anspannung voraus sowohl als psychologisch-ethische Bedingung, um der „Verheißung" des Reiches teilhaftig zu werden, als auch im Sinne derjenigen Lebensform, welche die Bürger des Reiches Gottes verwirklichen sollen. Entspricht dieses Lebensprinzip des Gottesreiches der Gewißheit, daß Gott der Heilige ist, so weist es zugleich darauf hin, daß das Reich Gottes Gabe und Forderung, Gnade und Gericht in unlösbarer Einheit ist.

4. Obgleich das Reich Gottes eine im strengsten Sinne persönliche Gabe und persönliche Forderung in sich schließt, ist es gleichwohl sowohl in seinem transzendent-eschatologischen, als auch innerweltlichen Sinne eine organisch-soziale Größe. Es ist in diesem Sinne wirklich ein Reich, eine Gemeinschaft freier, persönlicher Wesen unter dem souveränen, heiligen Liebeswillen Gottes.

5. Obgleich das Reich Gottes durchaus eine Schöpfung des Geistes Gottes ist, sind doch die einzelnen Menschen und die Ge-

meinde oder die „Kirche", als die geheimnisvolle Einheit aller Bürger des Reiches Gottes in der Welt, über welche Christus ganz herrscht, berufen, bei der Aufrichtung des Reiches Gottes in der Menschheit Gottes Mitarbeiter zu sein. Diese Mitarbeiterschaft wird dadurch verwirklicht, daß sich die einzelnen Christen und die „Kirche" fernerhin durch den Geist Gottes dem Dienst des Nächsten weihen und die durch die Gesinnung der Heiligung besiegelte Botschaft von Christus und dem Reiche Gottes verkünden.

Bilden diese fünf Punkte in ihrer logisch spannungsvollen Einheit den normgebenden christlichen Reichsgedanken — wobei man dem transzendent-eschatologischen Gesichtspunkt doch den Platz des primus inter pares zuerkennen muß —, so muß jedoch gleich hinzugefügt werden, daß in bezug auf das Reich Gottes die Aufgabe der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung keineswegs selbstverständlich ohne weiteres zusammenfällt mit der Aufgabe der christlichen Gemeinde in einer Zeit, wo sie den baldigen Untergang dieses Zeitalters erwartete. Wenn, wie Paul Althaus es treffend in seiner Schrift: „Die letzten Dinge" ausdrückt, „die urchristliche Naheerwartung des Endes durch Gottes Geschichtsführung als zeitgeschichtliche Schranke erwiesen ist," ([3] S. 103 f. m. Anm. 2) so folgt hieraus, daß die christliche Liebe durch Gottes „Geschichtsführung" vor Aufgaben gestellt worden ist, zu denen es kein unmittelbares Gegenstück in der Welt des Neuen Testamentes gibt, Aufgaben, die über die rein individuellen Beziehungen zwischen den Menschen hinausgehen. Das Problem Individual- und Sozialethik gab es überhaupt auf dem Standpunkt des Urchristentums nicht.

Die Frage, ob und in welchem Grade die organisch-soziologische Art des Gottesreiches die Forderung sowohl des Aufbaus des ganzen Kultur-, Gesellschafts- und Staatslebens als auch ihrer Umgestaltung in Harmonie mit dem Wesen des Reiches Gottes in sich schließt, werden wir erst in anderem Zusammenhang beantworten. Aber schon hier soll betont werden, daß wirklich eine Frage vorliegt und daß diese in unmittelbarer Verbindung steht mit der Einordnung des Reichsgedankens in einen Zusammenhang, der gerade durch seinen geschichtlichen Charakter — seinen nicht statischen, sondern

dynamischen Charakter, seinen Charakter von Bewegung, Veränderung — eine Neuorientierung in bezug auf die sittlich-religiöse Aufgabe der christlichen Gemeinde hervorrufen kann. Hieraus geht hervor, daß eine noch so getreue Wiedergabe der sittlichen Aufgaben der urchristlichen Gemeinde keineswegs an und für sich das Kriterium für eine folgerichtige Anwendung der Aufgabe ist, zu dem der neutestamentliche Reichsgedanke in unserer Zeit verpflichten kann.

Mit diesem Vorbehalt vor Augen werden wir von dem neutestamentlichen Reichsgedanken aus die wichtigsten Formen des Reichsgedankens in der Gegenwart und ihre Vorläufer in der theologischen Entwicklung prüfen.

2. Ritschl hat das unbestreitbare Verdienst, den Reichsgedanken in der Theologie des 19. Jahrhs. ernsthaft aktualisiert zu haben — sein älterer Zeitgenosse J. T. Beck, dessen ganze Theologie gleichwohl Reichstheologie ist, steht gegenüber der führenden Theologie der folgenden Epoche eigenartig isoliert. Nichts ist in Ritschls Theologie bekannter als seine Auffassung vom Christentum als Ellipse. Im Gegensatz zu der traditionellen Dogmatik, die sich um die Erlösung durch Christus konzentriert, betont er, daß sich das theologische Denken um zwei Hauptpunkte sammeln muß, falls der christliche Glaubensinhalt unverkürzt zum Ausdruck kommen soll: um die Erlösung und das Reich Gottes. Von diesen beiden Hauptbegriffen aus orientiert Ritschl tatsächlich auch seine Darstellung sowohl der in Jesus Christus konzentrierten geschichtlichen Offenbarung, als auch des gegenwärtigen christlichen Lebens, das durch die Freiheit der Gotteskindschaft und das spontane Handeln der Liebe gekennzeichnet wird. Eine Untersuchung des tatsächlichen Inhaltes des Reichsgedankens in den späteren Auflagen der „Rechtfertigung und Versöhnung" und des „Unterrichts", besonders beim Vergleich mit der ursprünglichen Konzeption in der ersten Auflage der beiden Schriften, zeigt jedoch klar, daß dieser Reichsgedanke keineswegs völlig eindeutig bestimmt ist. In der Tat kann man in Ritschls Anschauung an diesem Punkt drei verschiedene Schichten unterscheiden, oder jedenfalls drei verschiedene Tendenzen, die ineinander verflochten sind. 1. An verschiedenen Stellen wird das

Verhältnis von Rechtfertigung und Versöhnung einerseits und Reich Gottes andererseits zweifellos so dargestellt, daß die Erlösung in gewissem Sinne dem Reiche Gottes untergeordnet wird — nämlich als Gottes Mittel zu seiner Verwirklichung. Indem der Mensch kraft der Erlösung von seiner früheren Feindschaft gegen Gott, von seinen selbstischen Absichten abläßt, um sich statt dessen dem Selbstzweck Gottes hinzugeben, wird die Erlösung die notwendige Bedingung zur Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Menschheit. Wenn diese Tendenz wirklich durchgeführt worden wäre, hätte jedoch die ganze Struktur des Systems ihren Charakter ändern müssen. In diesem Falle wäre kein Anlaß dafür vorhanden gewesen, die Erlösung und das Reich Gottes als zwei verschiedene Brennpunkte der christlichen Glaubensanschauung zu betrachten, von denen keiner dem anderen untergeordnet werden kann. Die hier angegebene Tendenz enthält in der Tat eine Durchbrechung des Ellipsenstandpunktes; je mehr das Reich Gottes den gesamten christlichen Glaubensinhalt zusammenfaßt, gleicht die christliche Glaubensanschauung tatsächlich — im Widerspruch zu Ritschls eigener Erklärung — einem Kreis mit einem Mittelpunkte.

Aber diese rein religiöse, theozentrische Tendenz, nach der das Reich Gottes gänzlich auf eine Schöpfung Gottes bezogen wird, ist nicht durchgeführt worden. Sie findet sich nur als Ansatz sozusagen oberhalb des Ritschlschen Systems. In der Gesamtauffassung, die Ritschls endgültigen Standpunkt formal beherrscht, fallen die Erlösung und das Reich Gottes ihrem Umkreise nach bis zu einem gewissen Grade auseinander, so daß sie jedes ein besonderes Gebiet der christlichen Glaubensanschauung vertreten — während sich die Erlösung primär auf die Religion oder das Gottesverhältnis bezieht, bezieht sich das Gottesreich primär auf die Moral oder auf das Verhältnis zu den Mitmenschen —; aber auch, und nicht weniger, in qualitativer Hinsicht, denn die „Moral" ist nicht organisch in der „Religion" enthalten, sondern wird als eine relativ selbständige Größe neben dieser aufgefaßt, da sie sich auf eine selbständige Aktivität der Menschen bezieht.

Diese Auffassung steht wiederum sozusagen anonym unter dem Einfluß einer anthropozentrisch-ethizistischen Tendenz, die

unter der das System beherrschenden Reichsfassung liegt. Fragt man nun, welche dieser Tendenzen, — die theozentrische oder anthropozentrisch-ethizistische — innerlichst den Reich-Gottes-Begriff bestimmt und also letzten Endes für das System Ritschls ausschlaggebend ist, so findet man die Antwort auf diese Frage am besten, wenn man zu der ersten Auflage der Schriften „Rechtfertigung und Versöhnung" und „Unterricht" zurückgeht. Ein Vergleich mit den ersten Auflagen dieser beiden Hauptschriften zeigt, daß der Reichsgedanke in der ursprünglichen Konzeption ziemlich deutlich immanent-ethizistisch bestimmt ist. Das Reich Gottes als sittliche Einheit der Menschheit auf der Grundlage der Liebe wird in der ersten Auflage durchweg als eine sittliche Aufgabe bestimmt, und die Verwirklichung des Reiches Gottes wird als ein Ergebnis oder geradezu als ein „Produkt" der gesamten menschlichen sittlichen Aktivität aufgefaßt. (Rechtfertigung und Versöhn. 1. Aufl., S. 20, 250, Unterricht 1. Aufl., §§ 5—25.) Unter dem Einfluß der 1881 von J. Kaftan herausgegebenen Schrift „Das Wesen der christlichen Religion" hat Ritschl versucht, die Kluft zwischen dem Erlösungs- und Reichgottesbegriff, deren Vorhandensein er dunkel empfunden haben dürfte, zu überbrücken, durch die Verbindung des Reichsgedankens mit dem Begriff vom höchsten Gute, das gleichzeitig Gabe und Aufgabe in sich schließt, dem sowohl menschliche Passivität und göttliches Wirken auf der einen Seite, als selbständige menschliche Aktivität auf der anderen Seite entspricht. Aber erstens ist diese Umprägung in der Richtung auf eine religiöse Betrachtungsweise nicht tief genug gegangen, weshalb die im System formal vorherrschende Reichsauffassung an innerer Zwiespältigkeit leidet — die Aufrichtung des Reichsgedankens wird in Wirklichkeit an zwei verschiedene Subjekte, an Gott und den Menschen verteilt — zweitens ist der Reichsgedanke zugleich in eine Auffassung von Religion hineingestellt, die im Grunde eudämonistisch bestimmt ist. Die religiöse Bestimmtheit des Reichsgedankens in den späteren Auflagen bedeutet also keineswegs den Sieg einer theozentrischen Reich-Gottes-Idee, sondern der anthropozentrische Charakter dieses Begriffes tritt dadurch geradezu besonders deutlich zutage. Zusammengefaßt bedeutet das

Reich Gottes nach der endgültigen Ausbildung des Ritschlschen Systems ein zwar durch den Glauben bedingtes, aber durch die allgemeine Menschenliebe verwirklichtes sittliches Entwicklungsstadium, in dem das Humanitätsideal das Handeln der Menschen sowohl im Einzelleben, wie in Gesellschaft und Staat bestimmt, und das damit schließlich die ganze Menschheit zu einer allumfassenden geistigen Einheit verbindet, in der zugleich das gesamte Ziel der Menschheit und der Selbstzweck Gottes verwirklicht sind. Aber es soll hinzugefügt werden, daß, wie die Religion in ihrer Gesamtheit durch Unterordnung unter das geistige Interesse des Ich Gefahr läuft, in die Sphäre des immanent-Menschlichen hinabgezogen zu werden, auch das Reich Gottes im Grunde genommen zu einer dem Wirken Gottes gegenüber relativ selbständigen innerweltlichen Größe reduziert wird. Während Ritschl selbst Anspruch darauf macht, in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Erlösung und Reich Gottes den biblischen Erlösungsgedanken wiederzugeben, in dessen Mitte der Reich-Gottes-Gedanke steht (Rechtf. und Vers.,[4] III, S. 8 ff.), so zeigt ein Vergleich mit dem Wesensgehalt des neutestamentlichen Reichsgedankens, daß der Abstand zwischen beiden wesentlich ist. Denn während *erstens* im biblischen Reichsgedanken die Gottesherrschaft das Primäre ist, stellt Ritschl das sekundäre Gemeinschaftsmotiv in den Vordergrund; während *zweitens* das Reich Gottes nach der biblischen Grundauffassung völlig eine Schöpfung *Gottes* ist, wird die theozentrische Auffassung bei Ritschl zugunsten einer anthropozentrisch-moralistischen Orientierung durchbrochen; und je mehr der Reichsbegriff in den späteren Auflagen in antimoralistisch-religiöser Richtung umgebildet wird, erhält er statt dessen ein nicht sittlich qualifiziertes, eudämonistisches Gepräge, wozu *drittens* noch hinzukommt, daß Ritschl die für den neutestamentlichen Reichsgedanken kennzeichnende Perspektive bewußt verkürzt.

Also hinterläßt Ritschl seinen Nachfolgern nicht nur eine bedeutsame Neuorientierung, sondern zugleich auch ungelöste Gegensätze in dem Reichsgedanken, der seinem theologischen System das Gepräge gibt.

3. Hinsichtlich der Entwicklung des Reichsgedankens in der

Ritschlschen Schule, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ja die führende theologische Richtung war, beschränken wir uns zunächst auf J. Kaftan, Th. Haering — Ritschls Nachfolger in Göttingen — und H. H. Wendt.

Im bewußten Gegensatz zu Ritschl hat Kaftan zu zeigen gesucht, daß das Wesen der Religion keineswegs erschöpfend als ein neues Verhältnis zur Welt bestimmt werden kann, sondern daß die Religion in ihrer höchsten Form nach dem Worte des Apostels „das verborgene Leben der Seele mit Christus in Gott" ist. Kaftan hat zweifellos das Bestreben, mit der überweltlichen Art des Reiches Gottes Ernst zu machen und das Gotteserlebnis als ein gegenüber allen Vorstellungen und Begriffen inkommensurables Erlebnis zu betonen, als etwas auch für den Gläubigen selbst letzten Endes Unergründliches, Geheimnisvolles. Aber die Bedeutung dieses Bestrebens wird durch Kaftans Grundanschauung der Religion verhängnisvoll abgeschwächt. Schon im „Wesen der christlichen Religion" hat er den für sein Denken grundlegenden Gegensatz zwischen natürlicher und moralischer Wertung entwickelt: während die erstere Anspruch auf Leben macht, wird die letztere durch den Begriff eines vollkommenen Lebens bestimmt — und nach Kaftans Ueberzeugung liegt die natürliche Wertung jeder Religion zugrunde. Jeder religiöse Mensch ersehnt Leben oder „Güter", natürliche oder übernatürliche, nicht primär ein vollkommenes Leben. Auch das sittlich Gute wird mit der natürlichen Lebenssehnsucht insofern in Verbindung gebracht, als es trotz seiner Beziehung zur Pflicht nach Kaftan nicht aufhört „Güter, d. h. Sache der Neigung" darzustellen. Da auch das Christentum in die Kategorie der natürlichen Wertung einbezogen wird (Dogmatik, S. 9ff.), kann man die Schlußfolgerung nicht umgehen, daß es Kaftan — obwohl er das Sittliche als ein Moment im Gottesverhältnis proklamiert — nicht gelungen ist, einen organischen Zusammenhang zwischen der Religion und dem Sittlichen als einem unbedingten Werte zu gewinnen, und daß das christliche Gottesverhältnis in seiner Gesamtheit auf einer anthropozentrisch-eudämonistischen Begründung beruht. Und da das Reich Gottes unmittelbar auf das „Leben in Gott" bezogen wird, erhält auch das Reich Gottes — gerade auf Grund dieses vermeintlich

religiösen Charakters — einen eudämonistischen Inhalt. Bei Kaftan zeigt sich nur noch deutlicher als bei Ritschl, daß die religiöse Bestimmtheit des Reichsgedankens eine im Grunde anthropozentrisch-egoistische Orientierung nicht ausschließt.

Von Kaftan hat Haering den Begriff des „höchsten Guts" als religiöse Grundbestimmung übernommen. Während dieser aber bei Kaftan ausdrücklich in Beziehung zu der natürlichen Wertung gestellt wird und damit sein eudämonistisches Gepräge erhalten hat, betont Haering ebenso entschieden, daß sich „das christliche Heilsgut" nicht in erster Linie auf den natürlichen Lebensanspruch des Menschen bezieht, sondern auf die Erlösung von der Sünde, die als völliger Widerstand des Willens gegen Gott aufgefaßt und nicht als Macht, sondern als Schuld näher bestimmt wird, wobei die Sünde ihrem Wesen nach rein religiös als Unglaube oder Gottabgewandtheit aufgefaßt wird. Bei Haering wird die religiöse Wertung keineswegs in prinzipiellen Gegensatz zu der sittlichen Wertung gestellt, sondern letztere ist im Sinne der Erkenntnis einer unbedingten Verpflichtung als Wesensmoment im christlichen Glauben enthalten. Und da diese allgemeine Auffassung der Religion auf den klar sittlich qualifizierten Gottesgedanken zurückgeht, in dessen Mittelpunkt die heilige Majestät der Liebe steht, steht der Reichsgedanke bei Haering in einem entschiedenen inneren Gegensatz zu der eudämonistisch orientierten Reichsauffassung Kaftans.

Mit Ritschl gemeinsam hat Haering zunächst die starke Betonung der Gemeinschaftsauffassung, sowie auch die Auffassung des Reichs als Aufgabe und Endzweck. Hierzu kommt aber, daß er in selbständiger Weise das theozentrische Motiv fortgeführt hat, das wir oberhalb der Reichsauffassung fanden, die Ritschls endgültigen Standpunkt formal beherrscht. Darin liegt, daß das System, das Haering in seinem „Christlichen Glauben" und „Christlichen Leben" darstellt, nicht elliptisch ist, sondern seinen einzigen eigentlichen Mittelpunkt in dem durch den Erlösungsgedanken nur näher bestimmten Reichsgedanken besitzt, und weiter, daß der qualitative Unterschied des Gottesreiches von allem, was von dieser Welt ist, folgerichtig geltend gemacht wird, womit unmittelbar zusammenhängt, daß das Reich Gottes primär als eine Schöpfung Gottes aufgefaßt

wird, eine Herrschaft Gottes, deren Anfang durch das Wirken Gottes in der Geschichte verwirklicht wird, die aber ihre Vollendung erst in einer ewigen, völlig anderen Welt- und Lebensordnung erreicht.

In Uebereinstimmung hiermit kann das Reich Gottes bei Haering allseitig nur durch Antithesen bestimmt werden. Das Reich Gottes, dessen unerschöpflichen Inhalt als Gabe und Aufgabe die Dogmatik und Ethik zu entwickeln hat, ist sowohl gegenwärtig als auch zukünftig etwas, das zugleich ist und nicht ist. Das Verhältnis zwischen Ritschl und Haering stellt zweifellos eine wirkliche Entwicklung dar, durch welche die immanent-ethizistische Orientierung durchbrochen wird und die tiefste Intention bei Ritschl zum Hauptmotiv wird, eine Entwicklung, die zugleich eine entschiedene Annäherung an den Reichsgedanken des Neuen Testamentes enthält.

Auch H. H. Wendt bemüht sich, im „System der christlichen Lehre" im Gegensatz zu Ritschl Ernst mit dem rein religiösen Charakter des Reiches Gottes zu machen, und gleich Haering faßt er den Reichsgedanken prinzipiell so auf, daß das theozentrische Motiv das ganze Lehrsystem zu beherrschen scheint. Dennoch kommt dieses Motiv einigermaßen zu kurz, wenn es sich darum handelt, die ethische Auffassung des Christentums durchzuführen. Dies zeigt sich darin, daß dem Verdienstgedanken in bedenklicher Weise Raum gewährt wird, als Beweggrund, um nach der Teilhaftigkeit am Gottesreich zu streben. Diese eudämonistische Tendenz wird natürlich prinzipiell nicht dadurch durchbrochen, daß Wendt zugleich betont, dem christlichen Verdienstmotiv entsprächen höhere überweltliche Vorteile, um derentwillen irdische Vorteile, ja sogar das Leben selbst, unter gewissen Bedingungen geopfert werden müsse. Obwohl Wendt im Unterschied von Kaftan die religiöse und ethische Wertung grundsätzlich als eine Einheit betrachtet, nähert sich die religiöse Motivierung durch die Einführung des Verdienstmotives tatsächlich einer natürlichen Wertung im Sinne Kaftans, — jedenfalls kann man von Wendt nicht sagen, er habe sich genügend gegen ein Schwanken in dieser Richtung geschützt.

Insofern kann Wendts Reichsgedanke als eine Art Zwischen-

glied zwischen Kaftans transzendentem Eudämonismus und der klar theozentrischen Motivierung Haerings angesehen werden.

4. Was die weitere Entwicklung anbetrifft, so kann man von einem doppelten Verlauf des Reichsgedankens reden; nämlich erstens mündet er in A. v. Harnacks Reichsgedanken, wie er vor allem in dessen Werken „Das Wesen des Christentums" und „Vom Reiche Gottes" in „Erforschtes und Erlebtes" hervortritt, zweitens in M. Rades, H. Stephans und G. Wobbermins Ausbildungen des Reich-Gottes-Begriffes.

Kennzeichnend für Harnacks Ansicht über den Ort, den der Reichsgedanke in der christlichen Gesamtanschauung einnimmt, ist, daß dieser Begriff weder die Rolle eines notwendigen Mittelpunktes in einem Kreise, noch eines der beiden notwendigen Brennpunkte in einer Ellipse spielt, sondern daß er eine geschichtlich bestätigte Perspektive vom geistigen Inhalt des Christentums angibt, die mit zwei anderen Gesichtspunkten synonym ist, und daher auch vollständig von diesen ersetzt werden kann: von dem Gedanken an Gott Vater und den unendlichen Wert jeder Menschenseele und dem Gedanken an die höhere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe zum Nächsten.

Ein Vergleich zwischen der inhaltlichen Bestimmung des Reichsgedankens bei Harnack und bei Ritschl zeigt, daß der erstere der Grundanschauung des Neuen Testamentes entschieden näher steht, sofern das Reich bei ihm nicht mit dem Reich der sittlichen Zwecke identifiziert wird, das durch das gesamte Streben der Christenheit verwirklicht wird, sondern rein religiös als eine Schöpfung Gottes in der Menschheit aufgefaßt wird. Und so entschieden Harnack den religiösen Charakter des Reiches Gottes betont, so selbstverständlich ist es ihm, daß keinerlei eudämonistisches Motiv geltend gemacht werden darf im Suchen nach dem Reiche Gottes und seinen Gütern, nach der Sündenvergebung, der Rechtfertigung, der inneren Ueberlegenheit über die Welt und der Seligkeit.

Das Reich Gottes wird bei Harnack klar spiritualistisch-individualistisch aufgefaßt. Es ist „letztlich nichts anderes, als der Schatz, den die Seele in dem ewigen und barmherzigen Gott besitzt", wobei es sich doch wohlgemerkt nicht um eine Art selbstisches Genießen des Verkehrs mit Gott handelt, sondern um eine Hingabe

an Gott, deren notwendige Ausdrucksform eine selbstvergessene Liebe ist, die den Brüdern in ihren verschiedenen individuellen Verhältnissen dient. Aber es muß gefragt werden, ob der kollektivsoziologische Inhalt des Reichsgedankens bei dieser Betrachtungsweise wirklich zu seinem Recht kommt.

Diese Frage hängt mit der Auffassung von Staat und Gesellschaft zusammen, die Harnack geltend macht. Prinzipiell betont er denselben Dualismus zwischen individueller und staatlicher Moral, der in Fr. Naumanns „Briefen über die Religion" seine folgerichtige Ausbildung erhalten hat. Kultur, Gesellschaft und Staat sind nach Harnack autonom gegenüber dem Liebesgesetz des Reiches Gottes; dieses bezieht sich nur auf die Sphäre des individuellen Lebens. Entschieden lehnt Harnack demnach die Vorstellung ab, daß das christliche Liebes- und Rechtfertigungsprinzip das Gesellschafts- und Staatsleben umzugestalten hat, damit dieses mehr oder weniger mit dem durch die Bruderliebe gekennzeichneten Gemeinschaftsleben der einzelnen Menschen übereinstimmt. Nur indirekt können Kultur, Gesellschaft und Staatsleben von dem Liebesgesetz des Reiches Gottes beeinflußt werden, nämlich dadurch, daß christliche Persönlichkeiten aktiv auf diesen Gebieten arbeiten, wodurch Fragen und Gesichtspunkte, die sonst leicht übergangen werden, zum Nutzen der Gesamtheit eingesetzt werden.

In bezug auf das Verhältnis zwischen dem schon gegenwärtigen und dem künftigen Reich Gottes ist zu bemerken, daß der Gedanke an das im Innern des Menschen gegenwärtige Reich nicht wirklich mit dem Gedanken an ein nach dem Abschluß der Geschichte vollendetes Reich zu einer mit Spannungen gefüllten Einheit verbunden, sondern der eschatologischen Perspektive, selbst wenn sie als eine theoretische Möglichkeit offen gelassen wird, tatsächlich jede praktisch-religiöse Bedeutung genommen wird. Während der neutestamentliche Reichsgedanke, wie wir gesehen haben, seinen Schwerpunkt in dem künftigen, vollendeten Reiche hat, und während das ewige, übergeschichtliche Ziel als Ziel des ganzen Weltlaufes erscheint — entsprechend einer Auffassung der Geschichte als Walplatzes zweier einander unablässig bekämpfender Geisteskräfte — bildet ebenso entschieden das in der Seele schon

gegenwärtige Reich den Maßstab für Harnack, wenn er Christi Verkündigung des Reiches und das Wesen des Christentums deutet. Dem entspricht es, daß die spezifisch christliche, dramatisch-dualistische Auffassung des Daseins in der Richtung nach einer monistischen Gesamtanschauung bedenklich modifiziert wird. Steht Harnack auf der einen Seite in innerem Gegensatz zu der ethizistischen Grundanschauung Ritschls vom Reich Gottes, und entwickelt er den Reichsgedanken in individualistischer Richtung, so macht sich andererseits die für Ritschl kennzeichnende innerweltliche Perspektive mit unverminderter Stärke bei ihm geltend.

In Anbetracht der Tatsache, daß Harnack zugleich in bedeutsamer Weise Ritschls dogmatische Methode fortsetzt und die Entwicklung in neue Bahnen leitet — bedeutsam in letzter Hinsicht ist vor allem seine von Ritschl abweichende, weit kritischere Stellung zum Neuen Testament, seine Erweiterung des religionsgeschichtlichen und damit auch des systematischen Gebietes — ist man berechtigt zu sagen, daß Ritschls Verkündigung des Reiches Gottes in Harnacks spiritualistisch-individualistischen, innerweltlichen Reichsgedanken mündet. Es muß jedoch gleich betont werden, daß diese Deutung keineswegs den Endpunkt und Wendepunkt für die Entwicklung des Ritschlschen Reichsgedankens im Ganzen bedeutet. Es ist auch eine Entwicklungslinie vorhanden, die zum Teil in entgegengesetzter Richtung verläuft, nämlich einerseits in bezug auf das Verhältnis des Reiches Gottes zum Kultur- und Gesellschaftsleben, andererseits in bezug auf das Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen „innerweltlichen" und dem künftigen eschatologischen Reiche. Hier sind besonders M. Rade, H. Stephan und G. Wobbermin zu beachten, die was entscheidende, theologische Impulse anbetrifft, wirklich der Ritschlschen Linie angehören, während sie gleichwohl in verschiedenen Richtungen in einer anhaltenden, selbständigen Entwicklung darüber hinausgehen.

Kennzeichnend für die Deutung des Reichsgedankens in Rades und Stephans „Glaubenslehren" und Wobbermins „Wesen und Wahrheit des Christentums" ist die starke Betonung des Satzes, daß das Reich Gottes primär als eine religiös-transzendente Größe aufgefaßt werden soll, deren eigentliche Verwirk-

lichung einer ganz anderen Daseinsform nach dem Ende dieses Zeitalters angehört, während doch zugleich das Reich Gottes eine in gewissem Sinne schon gegenwärtige geistige Wirklichkeit kollektiv-organischer Natur ist, die nicht nur die Einzelnen und die individuellen Beziehungen zwischen den Menschen, sondern auch die verschiedenartigen Verhältnisse der Kultur, der Gesellschaft und des Staatslebens umfassen soll. Obwohl eine Uebereinstimmung nicht nur zwischen den drei genannten Theologen, sondern auch zwischen diesen und Harnack darin vorliegt, daß das Reich Gottes — im Gegensatz zu Ritschls anthropozentrisch-ethizistischer Deutung — rein religiös als Gottes überweltliche, von Gott selbst verwirklichte Herrschaft bestimmt wird, in der die Gemeinschaft als ein sekundäres Moment enthalten ist, so handelt es sich doch um eine doppelte Lösung. Im Gedanken an die Reichsbegriffe der Gegenwart, die in der nächsten Vorlesung geltend gemacht werden sollen, soll hier festgestellt werden, daß die von Rade, Stephan und Wobbermin vertretene Linie jedenfalls nach einer religiös-sozialen oder universalistischen Deutung weist, obgleich sie selbst nicht positiv in dieser Richtung ausgeführt ist. Werden die beiden Linien unter diesem Gesichtspunkt mit dem gemeinsamen Ausgangspunkt bei Ritschl zusammengestellt, so zeigt es sich, daß die letztere Linie, während sie durch ihre transzendent-eschatologische Orientierung in offenem Gegensatz zu Ritschls Reichsgedanken steht, jedoch eine positive Fortführung eines für Ritschl charakteristischen Moments bezeichnet, nämlich der Auffassung, daß das Dasein als Ganzes bestimmt ist, ein Organ für die Verwirklichung der christlichen Liebesgesinnung zu sein; auch hat diese Linie eine von ihrer Grundanschauung geprägte aktive Einstellung.

II.

Die Reich-Gottes-Idee in der Gegenwart; das Reich Gottes als „Aufgabe"; Rechtfertigung und Reich Gottes.

Einen Ueberblick über die verschiedenen Anschauungen und Denkweisen der Gegenwart, in denen die Reich-Gottes-Idee einen führenden Platz einnimmt, gewinnen wir am besten, indem wir von

der Unterscheidung zwischen einer individualistischen und universalistischen Orientierung dieses Begriffes ausgehen.

Unter individualistischer Orientierung verstehen wir jede Bestimmung des Reichsgedankens, die die unmittelbare Sphäre dieser Idee unserer Zeit auf „die Seele und Gott" und die individualistischen Beziehungen der Menschen untereinander begrenzt; unter „universalistischer Orientierung" verstehen wir hingegen jede Bestimmung, die die Sphäre des Reiches so erweitert, daß sie sowohl die überindividuellen kulturellen, als auch die ökonomischen, sozialen und politischen Größen unserer Welt umfaßt. In jeder dieser Hauptgruppen haben wir zwischen zwei verschiedenen Einstellungen zu unterscheiden, einer vorwiegend „innerweltlichen" und einer vorwiegend „eschatologischen", wobei zu bemerken ist, daß der Begriff „Innerweltlichkeit" nicht als etwas von immanenten Faktoren Bedingtes aufzufassen ist, sondern zu dem Eschatologischen in Gegensatz gestellt und als eine innergeschichtliche Größe überhaupt aufgefaßt wird, in der sich auch die transzendenten Faktoren geltend machen können.

1. Innerhalb des individualistischen, innerweltlich orientierten Reichsgedankens der Gegenwart verdienen besonders drei verschiedene Typen beachtet zu werden, die von Joh. Müller, A. Schweitzer und dem englischen Theologen W. R. Inge vertreten werden.

Für Schweitzer bedeutet das Reich Gottes primär eine gewisse Qualität der Gesinnung, den sittlich religiösen Heroismus, oder die freie, begeisterte Hingabe an den Willen Gottes, was dieser im einzelnen Augenblick auch fordern mag. Bei Joh. Müller liegt der Hauptton auf dem Wachstum und der Entwicklung des individuellen Lebens, auf der Verwirklichung dessen, was Müller im Gegensatz zu der sinnlich-animalen und der sittlich-geistigen Ebene das „Dritte Reich" nennt, auf der Verwirklichung des Stadiums, welches bedeutet, daß der Mensch das Organ für ein überweltliches, aktiv wirkendes Leben, unmittelbar genial schöpferisch und in diesem Sinne Mensch, Persönlichkeit, wird. Für Inge wird dagegen das Reich Gottes mit dem „Kingdom of absolute Values", dem Reiche ewiger Werte der Wahrheit, Schönheit und Güte, identifiziert, an dem

der Einzelne schon in dieser zeitlichen Welt teilhaben kann, das man sich aber erst im ewigen Leben völlig aneignen kann.

Die Begrenzung dieser drei Typen zeigt sich an verschiedenen Punkten. Der Gedanke der Verwandtschaft zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen wird bei Müller durchweg, bei Inge teilweise, auf Kosten der souveränen Ueberweltlichkeit des Göttlichen hervorgehoben, so daß die Gefahr besteht, daß der Glaube — und damit auch das Reich Gottes — in eine mehr oder weniger unbestimmte immanente Religiosität aufgelöst wird. Vergleicht man dagegen die prinzipielle Linie des Ingeschen Denkens mit Müllers Grundauffassung vom Reiche Gottes, so findet man, daß Inge einen spekulativen, meditativen Typ vertritt — das Reich ist ein Reich der ewigen ruhenden Werte —, während der Gottesgedanke bei Müller zweifellos Gefahr läuft, in dem Gedanken an die unbestimmte schöpferische Allkraft des Daseins aufzugehen. Während mit Inges spekulativ idealistischer Deutung eine resignierte passive, pessimistische Auffassung des Verhältnisses des Evangeliums zu der bestehenden Gesellschaftsordnung zusammenhängt, entspricht Müllers aktiver Einstellung eine optimistische Zukunftsperspektive — der Glaube an den allgemeinen Sieg des Reiches Gottes und eine dadurch bedingte Umgestaltung des ganzen Gesellschaftslebens in Uebereinstimmung mit der höheren Gerechtigkeit des Reiches Gottes — eine Zukunftsperspektive, die jedoch keinen organischen Zusammenhang mit der individualistischen Auffassung des gegenwärtigen Reiches Gottes hat, die tatsächlich Müllers Verkündigung beherrscht. — Zwischen Müller und Schweitzer ist hingegen deutlich eine Verwandtschaft zu erkennen, sowohl hinsichtlich der Hoffnung auf die Zukunft, als auch in bezug auf die aktive Einstellung und die Tendenz zur Loslösung von der geschichtlichen Offenbarung, unter Hinweis auf den Weg der unmittelbaren Introspektion zur Gottesgewißheit. Auch was den Gottesgedanken anbetrifft, stehen sich Müller und Schweitzer am nächsten, weil die schöpferische Aktivität des Gotteswillens in beiden Fällen den Gottesgedanken kennzeichnet; nur betont Schweitzer entschiedener die sittliche Qualität des Gotteswillens. Die kritischen Punkte in Schweitzers Reichsgedanken liegen — abgesehen von der besonderen Frage nach

seiner individualistischen Begrenzung — einerseits darin, daß das Betonen des Reiches Gottes als einer sittlichen Aufgabe Gefahr läuft, den Gnadencharakter des innerweltlichen Reiches zu verfälschen und das Reich Gottes zu einem Produkt des menschlichen Strebens zu reduzieren, andererseits darin, daß das Verhältnis des innerweltlichen Reiches zu dem transzendent-eschatologischen vollendeten Reiche nicht befriedigend dargelegt wird. So extrem wie Schweitzer die rein eschatologische Auffassung bei der Deutung des Reichsgedankens Jesu betont, so vorsichtig und unter Vorbehalt macht er diesen Gesichtspunkt in seiner eigenen prinzipiellen Bestimmung des Reiches Gottes geltend. Insofern weicht die Darstellung in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" und der Standpunkt im „Verfall und Wiederaufbau der Kultur" und in „Kultur und Ethik" auffallend voneinander ab.

Der eschatologisch orientierte individualistische Reichsgedanke steht gerade, was die Eschatologie anbelangt, der nach unserer Bezeichnung „normgebenden" neutestamentlichen Reichsauffassung näher. In dieser Ausbildung haben wir jedoch zwischen dem von Karl Barth und seinen Gesinnungsgenossen vertretenen dialektisch-eschatologischen Typus einerseits, und dem rein religiös-eschatologischen Typus andererseits zu unterscheiden.

Wie Kierkegaard — der von Barth als Meister der Dialektik im 19. Jahrhundert gepriesen wird — wird Barth durch die Annahme des absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit dazu gezwungen, das Reich Gottes auf eine ausschließlich eschatologische Größe zu reduzieren, obwohl sich Barth selbst — vor allem in seiner „Dogmatik" — bemüht, auch für das regnum gratiae im Rahmen der Geschichte Raum zu gewinnen. Gegen Barths Standpunkt müssen zunächst zwei kritische Einwände [1]) gemacht werden:

1. Eine unmittelbar persönliche Gewißheit über das künftige Reich Gottes, das mit dem Leben der Auferstehung identi-

1) Was die Stellungnahme zu Barths dialektischer Betrachtungsweise im ganzen anbetrifft, verweise ich auf meine kürzlich im Furcheverlag erschienene Schrift: Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie, 1928.

fiziert wird, kann von Barths grundsätzlichen Voraussetzungen aus nicht gut gewonnen werden. Da der Glaube keinerlei subjektive Erfahrung von „Leben und Seligkeit" in Luthers Sinne und damit auch keine Erfahrung des Auferstehungslebens enthalten darf, und da die neue Welt des Geistes überhaupt die alte Welt des „Fleisches" nur in der Auferstehung Christi berührt, die Auferstehung die Geschichte aber nur ebenso berührt wie die Tangente den Kreis, so wird der Auferstehungsglaube entweder auf eine unpersönliche Annahme, die auf die Autorität der Heiligen Schrift begründet ist, oder auf ein bloßes Denkpostulat reduziert. 2. Es muß in Frage gestellt werden, ob der Gedanke an die letzten Dinge von Barths Voraussetzungen aus eigentlich als eine Perspektive der Hoffnung für den Gläubigen geltend gemacht werden kann. Auch die eschatologische Perspektive wird nämlich unbedingt beeinflußt durch seine Auffassung von Gott als mysterium tremendum, dem die Todesfurcht als subjektives Korrelat gegenübersteht, und letzten Endes als dem Unbekannten, das nur als „lebendige Abstraktion von allen Konkretheiten" aufgefaßt werden kann (Römerbrief, 1923, S. 33). Da nur dieser im Grunde abstrakt-metaphysische Gottesbegriff dem Motiv entspricht, das dieser ganzen Theologie zugrunde liegt — dem absoluten Qualitätsunterschied zwischen Zeit und Ewigkeit —, läßt es sich nicht vermeiden, daß die „Hoffnung" auf die letzten Dinge von dem Gerichts- und Furchtmotiv gedämpft und durchbrochen und jedenfalls durch eine gewisse Unbestimmtheit und Ungewißheit gekennzeichnet wird. Demzufolge gelangt Barth keineswegs zu der Hoffnung auf die letzten Dinge, die nach Luthers bekanntem, bewußt paradoxem Worte ein Harren auf die Offenbarung der Seligkeit ist, die der Gläubige schon besitzt.

In grundsätzlichem Gegensatz zu dem innerweltlich orientierten Reichsgedanken einerseits und demjenigen eschatologischen Reichsgedanken andererseits, der letzten Endes durch den Gedanken an die Beziehungslosigkeit zwischen Zeit und Ewigkeit begründet ist, kann L. Ihmels in seiner Darstellung „Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan" bei der Stockholmer Weltkirchenkonferenz als ein charakteristischer Vertreter eines vorwiegend eschatologischen, rein religiös begründeten Reichsgedanken

angeführt werden. Hier wird der Gedanke an die eigentliche Aufrichtung des Reiches Gottes in dieser Zeit als eine Täuschung abgelehnt, und selbstverständlich ebenso kategorisch jede Tendenz, die Verwirklichung des Reiches Gottes als irgendein Ergebnis menschlichen Strebens oder überhaupt einer fortlaufenden Entwicklung aufzufassen. Durch Tod und Auferstehung Jesu ist das Reich Gottes zwar das geworden, was Ihmels eine „grundlegende Wirklichkeit" in der Menschheit nennt, aber im eigentlichen Sinne *verwirklicht* kann das Reich Gottes nur werden „durch die Wiederkunft unseres Herrn in der Weise einer abermaligen Neuschöpfung". — Vorbehaltlos soll Ihmels zugegeben werden, daß diese eschatologische Spannung des Glaubens nicht dadurch abgeschwächt werden darf, daß der Christenheit eine Aufgabe „in Richtung zur" Welt auferlegt wird, in der sich die christliche Liebe als eine dem Glauben gegenüber mehr oder weniger *selbständige* Aktivität bestätigen sollte. Dennoch bleibt die Frage offen, ob der sittlichen Aktivität, die unmittelbar zum Glauben selbst gehört, nicht eine umfassendere Aufgabe zuerteilt werden muß, als Ihmels seinerseits in den Zusammenhängen erkennen zu können glaubt, wo die Rede davon ist, daß der einzelne Christ und die Gemeinde „*Werkzeug*" sein sollen für das Wirken des Heil. Geistes in der Menschheit.

2. Hiermit streifen wir schon den universalistischen Reichsgedanken und fassen zunächst seine „innerweltliche" Form ins Auge oder, konkreter ausgedrückt, den Reichsgedanken, wie er von der religiös-sozialen Bewegung in Europa und Amerika vertreten wird. Aber die Reichsauffassung dieser Bewegung *ist* nicht ganz einheitlich. Jedenfalls machen sich zwei verschiedene Richtungen geltend. Man kann W. *Rauschenbusch* (s. „Theology for the social gospel") als Beispiel eines religiös-*sozialen* Reichsgedankens anführen, einer Reichsauffassung, für die der soziale Gesichtspunkt tatsächlich das Hauptmotiv bildet, L. *Ragaz* dagegen — vor allem in seiner Schrift „Dein Reich komme" und „Weltreich, Religion und Gottesherrschaft" — als Beispiel für die entgegengesetzte *religiös*-soziale Richtung, d. h. die Reichsauffassung, in der die sozial-reformatorische Auffassung wirklich einem religiösen Hauptmotiv untergeordnet wird.

Hinsichtlich der Frage, ob vom christlichen Gesichtspunkt aus ein universalistischer Reichsgedanke berechtigt ist oder nicht — also eine Reich-Gottes-Idee, die nicht nur die Hoffnung bewahrt, daß die Sphäre des Reiches Gottes einmal die individuellen Beziehungen der Menschen untereinander überschreiten wird, sondern die auch im Namen des Reiches Gottes eine Umwandlung bestehender ökonomischer, sozialer und staatlicher Verhältnisse als Bedingung für die Verwirklichung des Reiches fordern kann, sind letzten Endes für die positive Beantwortung zwei Gesichtspunkte entscheidend.

a) Das Christentum, das Ernst mit dem Gedanken der Bruderschaft machen will — und die Bruderschaft ist tatsächlich mit der christlichen Gotteskindschaft untrennbar verbunden —, muß zugeben, daß das individuelle sittlich religiöse Leben in seiner Entstehung und Entwicklung tatsächlich tiefgehend von dem überindividuellen, gesellschaftlichen Zusammenhang bestimmt wird, in den das Individuum hineinversetzt ist. Daher muß auch die Forderung der Umgestaltung des Gesellschaftslebens als Bedingung für die Verwirklichung der Bruderschaft eine unbedingte Pflicht für den Christen werden überall, wo die bestehenden Gesellschaftszustände vom Gesichtspunkt des Persönlichkeitslebens aus als hemmend und erstickend angesehen werden müssen.

b) Der Wille Gottes hat nicht nur für die Seele und das Individuum eine Bestimmung und ein Ziel, sondern auch für die überindividuellen Größen, die äußeren gesellschaftlichen Ordnungen in der Welt. Nur ein universalistischer Reichsgedanke vermag vollen Ernst zu machen mit der Einheit zwischen dem christlichen Erlösungsglauben und dem christlichen Schöpfungsglauben, nach dem kein Gebiet des menschlichen Lebens außerhalb des göttlichen Schöpferwillens und seiner Gesetze liegt. Diese Gewißheit schließt die Ueberzeugung in sich, daß auch die gesellschaftlichen, staatlichen und völkischen Beziehungen so gestaltet werden müssen, daß sie nicht — wie eine Objektivierung der kollektiven Selbstsucht — ein Hindernis für die Verwirklichung des Schöpfungs- und Erlösungswillens bilden oder ihm indifferent gegenüberstehen, sondern daß sie, jede soziale Ordnung nach ihrer Art, in gewissem Sinne „Gnadenmittel" werden, durch die Gott sein Werk ausführt.

Soll aber diese grundsätzliche Betrachtungsweise praktisch durchgeführt werden, so muß die Eigenart in der Struktur der sozialen Größen aufgedeckt und ihre relative Autonomie erkannt werden, so daß das neue Gebot, das Christus seinen Jüngern als Grundlage für die Beziehungen der Menschen untereinander gibt, nicht ohne weiteres auch für das Gesellschaftsleben überhaupt aufgestellt wird. Die zwar schwer zu lösende, aber unumgängliche Aufgabe muß also sein, daß man das Streben, die Eigenart der verschiedenen sozialen Größen und die dadurch bedingten Gesetze für ihre konkrete Ausgestaltung zu entdecken, in eine organische Verbindung mit dem Streben bringt, diese Größen auch — in Uebereinstimmung mit den Zielen des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswillens — in Werkzeuge umzuwandeln, durch die für das Kommen des Reiches Gottes „in Kraft" der Weg gebahnt werden kann.

Muß man also einerseits die Berechtigung der religiös-sozialen Richtung vorbehaltlos anerkennen, sofern sie dahin zielt, die individualistische Begrenzung des Reich-Gottes-Gedankens zu überwinden, so muß man andererseits gegen sie grundsätzlich hervorheben, daß ihre vorwiegend „innerweltliche" Orientierung mit dem religiösen Wesensgehalt der neutestamentlichen Auffassung vom Reiche Gottes nicht völlig Ernst macht, und daß diese Umbiegung mit der Zeit Gefahr läuft, daß trotz allem der Qualitätsunterschied zwischen pneuma und doxa des Reiches Gottes einerseits und dem ideal Menschlichen andererseits abgeschwächt wird, womit die Gefahr unmittelbar zusammenhängt, daß der schöpferische Gotteswille, trotz allem, in einen allzu engen Zusammenhang mit dem menschlichen „Anteil" als der Bedingung für sein Wirken in der Geschichte gestellt wird.

3. Das evangelische Denken, das zugleich mit dem Universalismus des Reiches Gottes voll und ganz Ernst machen und seinem rein religiösen Wesensgehalt treu sein will, muß von Anfang an religiös-eschatologisch orientiert sein. Ist es für den Glauben einerseits gewiß, daß der ganze Lauf der Welt ein Ziel und die Geschichte einen Sinn hat, so ist es andererseits nicht eine Gewißheit des Glaubens, daß der Sinn der Geschichte — der schließliche Sieg des Reiches Gottes — innerhalb der eigenen Gren-

zen der Geschichte offenbart werden soll. Nur dann kommt die spezifisch christliche Auffassung des Daseins voll zu ihrem Recht, wenn das Reich Gottes zugleich als Vollendung, Sinn und Ziel der Geschichte und als Gericht über das nur Geschichtliche, das seinem Gehalt nach nur von dieser Welt ist, aufgefaßt wird. Einerseits enthält die Geschichte immer eine Entscheidung angesichts der verborgenen Offenbarung, angesichts der „Knechtsgestalt" der Offenbarung, was keineswegs auf etwas göttlich Zufälligem beruht, sondern notwendig mit der Zeit selbst als der Endlichkeit und Begrenzung zusammenhängt, andererseits ist die Ewigkeit nicht nur Grenze und Aufhebung der Zeit, sondern die Zeit selbst trägt durch die Offenbarung Gottes den Inhalt der Ewigkeit, und das Reich Gottes ist nicht nur eine transzendent-eschatologische Größe sondern auch an seinem Anfang eine in der Geschichte schon gegenwärtige Wirklichkeit, an der der Einzelne durch die Entscheidung vor der Christuswirklichkeit persönlich teil haben kann, und zu dessen immer vollkommenerer Verwirklichung der einzelne Gläubige und die Gemeinde oder die Kirche berufen sind, Gottes „Mitarbeiter" zu sein.

Weil „der Vater", unermüdlich gegen die gottfeindlichen Mächte in der Welt der Geschichte kämpfend, „bis jetzt" wirkt, und weil Gott hierbei dem Willen der Menschen gnädig gewährt, ein Organ für seinen Willen zu sein, kann das Reich Gottes in der Geschichte immer mehr und in immer höherem Grade verwirklicht werden, je mehr Bedingungen für die Verwirklichung der Kindschaft und Bruderschaft im menschlichen Gemeinschaftsleben geschaffen werden. Das Streben im Dienste am Reiche Gottes liegt nicht in der Vorstellung des Menschen begründet, daß er am vollkommenen Sieg des Reiches in dieser Welt mitwirkt, sondern der Beweggrund ist letzten Endes der einfache Gehorsam gegen den Willen Gottes, den man als unbedingte Verpflichtung empfindet und zugleich als Gnade — als die Gnade, daß der Heilige unreine Menschenwillen als sein Werkzeug verwenden will. Und mit diesem Gehorsam ist kraft des Inhalts der christlichen Gottesgemeinschaft die freimütige Ueberzeugung verbunden, daß das Reich Gottes in höherem Maße in die Welt kommen kann als bisher. Nur der Auffassung des Reiches Gottes als einer primär „außerweltlichen",

übergeschichtlichen und erst in zweiter Linie innerweltlichen, geschichtlichen Wirklichkeit entspricht der Realismus in der Auffassung der zeitlichen und geschichtlichen Bedingungen, der dem Auge des Glaubens nicht verbirgt, daß es einen kontinuierlichen Uebergang von der Welt der Geschichte zum Reiche der Vollendung nicht gibt und daß, wie weit die Grenzen für das innerweltliche Reich Gottes im Lauf der Geschichte auch erweitert werden mögen, doch immer eine unüberschreitbare letzte Grenze übrig bleibt, eine Grenze, die Gott nur durch ein Wunder überschreiten kann, indem er die Zeit und die Geschichte selber aufhebt. So wenig wie das geheiligte Persönlichkeitsleben je über die individuelle Sünde hinaus kommen kann, und die Sünden als reliquiae carnis nicht aufhören, den wiedergeborenen Menschen zu beflecken, wie Luther aus der Tiefe seiner Erfahrungen bekennt, so wenig — oder noch weniger kann die Menschheit unter den Bedingungen des Erdenlebens von ihrer gesamten Sünde und Schuld ganz frei werden.

Eine solche Einsicht darf in keiner Weise als soziale Passivität und Gleichgültigkeit aufgefaßt werden. Aber jemehr sie begründet ist in dem Bewußtsein vom „Nein" Gottes, das über der Geschichte und dem natürlichen Leben liegt, und in der Erkenntnis des überweltlichen Wesensgehaltes des Gottesreiches und seines numinosen Heiligkeitscharakters, wird die Auffassung des Reiches Gottes als einer sittlichen Aufgabe der Christenheit eine andere als die, welche von einer innerweltlichen Orientierung ausgeht. Wird der Reichsgedanke in seiner neutestamentlichen Reinheit hervorgehoben, so ist es ohne weiteres klar, daß das Reich Gottes nicht das Ziel oder die Aufgabe des sittlichen Strebens sein kann, falls das Subjekt der Sittlichkeit mit einer der göttlichen Liebesaktivität gegenüber mehr oder weniger selbständigen Aktivität identifiziert wird. Jeder Tendenz in dieser Richtung gegenüber, durch welche die Verwirklichung des Reiches von zwei verschiedenen Arten von Subjekten, einem göttlichen und einem menschlichen, abhängig gemacht werden sollte, muß nachdrücklich geltend gemacht werden, daß das Reich Gottes überhaupt nicht eine Aufgabe für den Menschen ist oder sein kann; es ist eine Aufgabe die Gott allein zukommt. Wenn daher das Reich Gottes unmittelbar zum Zweckgedanken der

Ethik gemacht wird, zeigt dies, daß das Sittliche nicht im Dienste des Reiches Gottes steht, sondern im Dienst eines depotenzierten, vermenschlichten Reichsgedankens, der im Grunde nur ein mehr oder weniger christlich gefärbtes Humanitäts- oder Gemeinschaftsideal ist. Umgekehrt kommt die Christlichkeit der Ethik gerade darin zum Ausdruck, daß das Ziel, zu dessen Dienst sich das christliche Ethos weiht, über das menschlich Mögliche hinausgeht. Die christliche Sittlichkeit kann nicht anders, als das Ziel des heiligen Liebeswillens — den vollkommenen Sieg der Herrschaft Gottes — zu ihrer eigenen und damit auch zu derjenigen Aufgabe machen, zu deren Durchführung das christliche Ethos *indirekt* dienen soll durch Hingabe an den schöpferischen Erlösungswillen Gottes und durch Gehorsam gegen ihn. Produktiv vom Gesichtspunkte des Reiches Gottes aus wird die sittliche Aktivität nur, wenn das menschliche Ich, das der irdische Träger der Liebe ist, dem Willen Gottes so ganz zur Verfügung steht, daß das Menschliche nur als Medium, als Organ des göttlichen Willens, Bedeutung hat.

Die Frage, auf welche *Art* das Menschliche das Werkzeug des Reiches Gottes werden kann, beantworten wir einerseits durch den Hinweis, daß die einzelnen Christen und die Kirche als *communio sanctorum* berufen sind, sich durch den Geist Gottes dem Dienste des Nächsten zu weihen — wir sollen nach Luthers Wort Christus füreinander sein —, andererseits durch den Hinweis, daß sie berufen sind, die durch die Gesinnung der Heiligung besiegelte Botschaft von Christus und dem Reiche Gottes zu verkündigen. Aber es läßt sich nicht vermeiden, daß die vollständige Bestimmung des Verhältnisses des Menschlichen zum Reiche Gottes in einer *Antinomie* bleibt. Handelt es sich einerseits darum, daß das Menschliche nie mehr als *nur* Werkzeug, Organ, werden kann, so handelt es sich andererseits darum, zugleich die Gewißheit zu bewahren, daß der zu Gottes Ebenbilde erschaffene Mensch nicht nur Staub und Asche ist, sondern auch Geist von Gottes Geist, eine Person, ein Ich, das Gottes Du gegenübersteht! Kann dieses menschliche Ich nur durch die völlige Abhängigkeit vom Willen Gottes seine Bestimmung verwirklichen, so ist der völlige Sieg der Gottesherrschaft, da Gott „alles in allem" ist, doch keineswegs gleichbedeutend mit der Aufhebung der Selbständigkeit,

die Gottes Ebenbild als etwas sui generis zukommt. Das Mysterium, daß Gott uneingeschränkt von freien, ewigen Wesen geliebt werden will, kann also nur durch die Antinomie ausgedrückt werden, daß der Mensch nichts anderes ist als ein Werk Gottes, und daß er mehr als nur ein Werkzeug oder Gerät ist, nämlich eine Person — wohlgemerkt nicht gegen, sondern durch Gottes eigenen ewigen Willen. Da man zugeben muß, daß diese doppelte Auffassung des Menschlichen auch mit der Frage nach dem Reiche Gottes als Aufgabe zusammenhängt, werden wir zu der Schlußfolgerung gezwungen, daß der Mensch, ebenso wie er weniger als „Mitarbeiter" im eigentlichen Sinne des Wortes ist, auch zugleich mehr als nur „Gerät", Organ oder Werkzeug ist; und nur die mit Spannungen erfüllte Verbindung zwischen diesem „weniger als" und diesem „mehr als" ist letzten Endes der Grund dafür, daß der Mensch, trotz seiner Sünde und Schuld und seines numinosen Unwertes, — berufen sein kann, „in Beweisung des Geistes und der Kraft" Christus zu verkünden und ein Christus für seine Nächsten zu sein.

Von der hier angegebenen Grundauffassung des Reiches Gottes aus ist jeder Dualismus zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben und dem Reiche Gottes von Anfang an ausgeschlossen. Es kann sich nicht mehr — wie bei Ritschl — um zwei verschiedene Brennpunkte handeln, sondern die Rechtfertigung und das Reich Gottes bilden wirklich eine organische Einheit, die dem Glauben von dem einen Gesichtspunkt aus als Rechtfertigung, von dem anderen aus als Reich Gottes erscheint. Denn während die Rechtfertigung durch den Glauben oder die Sündenvergebung ihren besonderen, durch die Geschichte bedingten, sozusagen „interimistischen" Charakter erhält, indem die freie Liebesaktivität Gottes die Macht der Sünde und des Todes und die Rechtsordnung „gleich um gleich" durchbricht, so daß der Heilige den begnadeten Sünder in seine Gemeinschaft aufnimmt, so handelt es sich doch bei der Vergebung der Sünden um nichts anderes und nichts geringeres, als um die ganze völlige Gottesgemeinschaft, „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit"; und in diesem Sinne gehört die Rechtfertigung nicht nur zu dem schon gegenwärtigen und vorübergehenden Reiche, sondern auch zu dem künftigen, ewigen Reiche

der „Herrlichkeit". Also gehört die Rechtfertigung ihrem Inhalt nach mit dem Reiche der Vollendung organisch zusammen, das gerade die Gemeinschaft von Wesen ist, die unter Gott sind und leben „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit". Ist die Rechtfertigung durch den Glauben also der zusammenfassende Ausdruck sowohl für die Verwirklichung des Reiches Gottes als Erlösung, als auch für ihren ewigen Lebensinhalt, so liegt die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens erstens darin, daß er den theozentrischen Charakter des Erlösungswerkes wahrt — das Reich Gottes ist nicht nur ein vollkommenes Menschheitsreich, sondern vor allen Dingen die Herrschaft Gottes in seiner Schöpfung —, zweitens darin, daß er den klar universalen Inhalt des Erlösungswerkes wahrt — das Reich Gottes ist nicht nur „Gott und die Seele" in einem ausschließlichen Verhältnis, sondern bedeutet zugleich immer Gott und der Nächste, Gott und das Universum ohne Einschränkung —, und drittens darin, daß der Reichsgedanke der anschauliche Ausdruck für das Ziel ist, das der Schöpferwille Gottes von Ewigkeit her im Auge hatte, dieses unbeschreibliche, mysteriöse Ziel, das die Objektivierung des ganzen Reichtums des Wesens Gottes in der Schöpfung ist.

Hält man nur an dieser Grundanschauung fest, dann ist es eine Frage von untergeordneter Bedeutung, wie das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen formal bestimmt wird, und welcher Platz diesen Begriffen in der systematischen Theologie aus formalen Gesichtspunkten überhaupt zuerteilt wird.

Hinsichtlich der christlichen Ethik soll nur daran erinnert werden, daß von dieser Grundanschauung aus jede Heterogenität zwischen Gesinnungs- und Zweckethik prinzipiell ausgeschlossen ist. Handelt es sich einerseits darum, daß die durch die Sündenvergebung geschaffene neue Gesinnung sich in jeder ihrer Aeußerungen spontan auf die Verwirklichung des Reiches Gottes richtet, so schließt andererseits die Forderung auf Hingabe des Menschen an das Ziel des Reiches Gottes die unbedingte Forderung eines solchen Verhaltens ein, das aus einer bestimmten Gesinnungsqualität hervorgeht, der von Gott geschaffenen Gesinnung der Kindschaft und Brüderlichkeit.

Hinsichtlich der Dogmatik liegt hingegen der entscheidende Ton darauf, daß die Offenbarung in ihrem ganzen Inhaltsreichtum und in ihrer ganzen Reinheit aufgefaßt wird, so daß einerseits der rein persönliche Charakter der Gottesgemeinschaft klar zum Ausdruck kommt — der Glaube ist in diesem Sinne in eminentem Sinne Individualismus —, andererseits jede Hinneigung zur Anthropozentrizität und zum Eudämonismus gänzlich abgelehnt wird und die Theozentrizität des Glaubens an jedem Punkte zu ihrem Recht kommt, nach dem Worte des Apostels, daß alle Dinge „von ihm und durch ihn und zu ihm" sind und daher gebührt ihm „Ehre in Ewigkeit" (Röm. 11, 36). Der Glaube ist in diesem Sinne Universalismus und nichts anderes als das menschliche Korrelat zur Herrschaft Gottes in der Schöpfung.

Zum theologischen Problem der Existenz.

Fragen an Rudolf Bultmann.

Von

Dr. Gerhardt Kuhlmann in Jena.

Einleitung: Der Ansatz Barths. 1. Das Ethos des geschichtlichen Daseins bei Heidegger. 2. Die ontologische Gegenständlichkeit der Theologie bei Bultmann. 3. Offenbarung und „natürliches" Dasein. 4. Philosophie und Theologie.

Das Problem aller Theologie ist mit ihrem Begriffe selbst gegeben, nämlich die Frage nach dem Sinn der Zugehörigkeit von Theos und Logos. Wie kann etwas spezifisch Menschliches — Logos — bezogen sein auf etwas gerade nicht Menschliches — Theos? Die idealistische Theologie sieht hier keine Problematik ihrer selbst. Sie versteht den Logos ausdrücklich vom Theos her. Der Theos ist ihr das so oder so bestimmte, jedenfalls grundsätzliche meta des Logos. Diese Synthesis hat zur Voraussetzung die prinzipielle Leugnung einer qualitativen Differenz zwischen Mensch und Gott; der Mensch ist letztlich selbst Gott, und sei es, daß der deus absconditus im homo absconditus gefunden wird (Bruhn). Gott ist die Projektion ins Unendliche des Menschen, die Monumentalisierung des Ich.

Gegenüber dieser Auffassung der Theologie von sich selbst steht die orthodoxe Deutung des Sachverhaltes. Seit Kant ist sie ein für allemal unmöglich geworden. Es ist nicht denkbar, daß der logos theou als Uebermittlung streng transzendenter Tatbestände überhaupt in seiner Eigenschaft als Logos verstanden werden könnte, ohne in den menschlichen Logos wesenhaft einzugehen.

Sind diese beiden Tatsachen, die Selbsttäuschung der idealistischen Theologie und die logische Unmöglichkeit jeder Orthodoxie,

einmal eingesehen, so meldet sich mit ganzer Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn von Theologie überhaupt. Mit Recht fragt Bultmann: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"

Das Problem steckt im Begriffe des Logos. Wie kann der Logos zugleich Mensch und Gott meinen, ohne entweder zum logos anthropou zu werden oder als wesenhafter logos theou seine Bezugsmöglichkeit auf den menschlichen Logos aufzugeben? Die methodische Interpretation dieses paradoxen „Zugleich" ist die aus der kritischen Einsicht resultierende Aufgabe. Die „dialektische Theologie" ist ein Versuch solcher Interpretation. Er soll hier auf seine methodologische Grundlage untersucht werden, und zwar mit besonderer Bezugnahme auf den zentralen Begriff der Existenz.

Bultmann hat mit Recht den Begriff der Existenz zum methodischen Ausgangspunkt seiner Theologie gemacht. Der Begriff der Theologie fordert das. Wenn nämlich Gott, ganz allgemein, wirklich, ja vielleicht gerade „die" Wirklichkeit ist, hat er auch Existenz, insofern Existenz der spezifische Modus von Wirklichkeit ist: er existiert „in" Wirklichkeit. Andererseits ist aber doch auch der Mensch Wirklichkeit, hat Existenz. Wie verhält sich nun die Existenz Gottes zu der des Menschen? Sind beide identisch? Wenn nicht, wie können sie dann durch einen Begriff gemeint werden? Das Problem des Logos taucht hier wieder auf, es hat sich nur verschoben. Aber diese Verschiebung ist vielleicht zur Klärung der Problemlage nötig; vielleicht läßt sich durch eine Erörterung des Existenzproblems überhaupt eine Methodologie der Theologie gewinnen.

Jedenfalls hat Bultmann darin recht, daß der Ausgangspunkt die Klärung des Begriffes der menschlichen Existenz sein muß; erst von hier aus läßt sich die Frage nach der Existenz Gottes stellen.

Rein äußerlich hebt sich Bultmann durch sein beharrliches Dringen auf Klärung des Existenzbegriffes von Karl Barth ab. Dieser bleibt bei einer Interpretation der Paradoxie des theologischen Logos. Er kreist um das Problem der Predigt, ohne in eine Erörterung der Existenz des Menschen vorzustoßen, von wo aus ein Begriff des „redenden" Menschen zu gewinnen und dann erst die existentielle Situation des von Gott redenden Menschen, des Predigers und Theologen, zu erfassen wäre. Trotzdem hat auch

Barth einen Existenzbegriff, ja, auch bei ihm ist er der heimliche Angelpunkt der Methode; nur wird er nirgends, sehr zum Schaden der methodischen Exaktheit, ausdrücklich zur Diskussion gestellt. Wir erörtern Barths Existenzbegriff, um von ihm aus den Blick für die theologische Arbeit Bultmanns zu bekommen [1]).

1) Gerhard Krüger hat in „Zwischen den Zeiten" 5. Jahrg. (1927) S. 116 ff. von der Position Bultmanns aus mehrere grundlegende Begriffe der Barthschen Dialektik einer eingehenden Kritik unterzogen. Wir setzen diese Kritik bei unserer Gegenüberstellung Barth-Bultmann voraus. Da sich G. Krüger im wesentlichen auf die Terminologie des Römerbriefes bezog, Barth aber offensichtlich die Belehrung Bultmanns via Krüger in seiner Dogmatik aufzunehmen versucht hat, benutzen wir lediglich diese. Barths Versuche zur Angleichung an Bultmann interessieren uns hier jedoch nicht; wir möchten nur die methodische Differenz zwischen Barth und Bultmann, die trotz jener Versuche auch in der Dogmatik bestehen bleibt, aufweisen. — Während der Drucklegung erscheint Gogartens Besprechung von Barths Dogmatik in der Theologischen Rundschau, N. F. Heft 1 S. 60 ff. Gogarten sieht den entscheidenden Mangel Barths im „Fehlen einer eigentlichen Anthropologie" (66). Gogarten selbst ist aber weit davon entfernt, eine vorurteilslose, metaphysikfreie anthropologische Untersuchung anzubahnen. Wenn er auf die Bedeutung des von ihm formulierten Gegensatzes von „Sich-selber-sagen" und „Sich-sagen-lassen" für die „Erfassung der menschlichen Existenz" hinweist (77), so zeigt das schon, daß er einer methodischen Erörterung durchaus abhold ist und gleich mit der „durch das Wort des Evangeliums aufgedeckten Wirklichkeit des Menschen" beginnen möchte (68). Eine solche Anthropologie ist von vornherein dazu verurteilt, durch das existentielle Verfügbarmachen der Offenbarung katholisierend für eine methodische Klärung des Existenzproblems nichts beizutragen (vgl. Anm. 11). Gogarten geht allerdings mit Barth in der „Intention durchaus einig" (80), d. h. er macht wie dieser die petitio huius principii zum obersten Grundsatz seiner theologischen Arbeit (64). Ueber diese Einigkeit wollte H. M. Müller in seiner Besprechung „sensationelle Mitteilungen" kaum machen; ebensowenig waren „Legenden" über eine persönliche Uneinigkeit zu befürchten. Nur die methodischen Unterschiede — Gogarten läßt das Wort „methodisch" in seinem Zitat aus Müller befremdlicherweise fort — sollten erörtert werden. Weil Gogarten dies nicht beachtete, entstand die peinliche Situation, daß er durch seine Barthkritik seine eigene Zurückweisung der Feststellungen Müllers ins Unrecht setzte. Gogarten behauptet, daß für jeden, der seine und Barths Arbeiten „einigermaßen" kenne, ihre Einigkeit in der Intention „selbstverständlich" sein müsse. H. Diem (Zwischen d. Zeiten 1928 S. 528) meint, daß Müller mit seinem Nachweis der methodischen Uneinigkeit der dialektischen Theologen „niemandem etwas Neues" gesagt habe. Beides ist für sich richtig; aber Gogarten hat beides miteinander verwechselt.

Zunächst dreht Barth den Sachverhalt um. Er meint, daß nicht von der Existenz des Menschen geredet werden könne, ohne zugleich von der Existenz Gottes zu reden. Es geht um den Sinn dieses „Zugleich". Gott ist die Wirklichkeit schlechthin, das aus sich selbst Existierende. Wie verhält sich dazu die Wirklichkeit des Menschen, seine Weise zu existieren? Radikal wird von Barth der Weg aller Identitätsspekulation verneint, deren theologischer Repräsentant ihm Schleiermacher ist (Dog. § 18). Als reines Bei-sich-selbst-sein, als absolute Evidenz im Gefühl ist die menschliche Existenz schlechthin unwirklich geworden. Existenz hat der Mensch vielmehr nur, insofern er „gegenüber etwas" existiert, und zwar so, daß seine Existenz nicht zu begreifen ist ohne dies „Gegenüber". Die Existenz muß sein auf dieses „Gegenüber" hin, sie muß es gleichsam in sich tragen und es doch als wesentliches Gegenüber außen lassen. Wie ist dies möglich? Dadurch, daß die Existenz sich selbst dialektisch aufhebt. Das Mensch-Sein muß sich als nur dieses erkennen, es muß sich selbst als unwirklich setzen in Hinsicht auf die andere (Gottes-)Wirklichkeit. Und zwar darf dies nicht geschehen auf Grund einer Entdeckung der Gottes-wirklichkeit in der eigenen Wirklichkeit, sondern das Gott-Sein bleibt wesenhaft unentdeckt, es wird g e g l a u b t. Nur sofern das Sich-selbst-verneinen des Mensch-Seins diesen Charakter der Entscheidung für das „Unsichtbare" hat, „Wagnis" ist, kann das Mensch-Sein wesenhaft selbst das Gott-Sein begreifen, nur als „Nicht-offenbarung" kann Offenbarung sein. Das „Zugleich" hat sein Sein „im" Paradox. Das Gott-Sein bleibt so in seiner Priorität gewahrt. Man kann nicht etwa sagen, das Mensch-Sein schaffe erst jenes in seiner Entscheidung. Vielmehr liegt die Sache logisch umgekehrt: erst das Gott-Sein stellt das Mensch-Sein vor die Entscheidung, in der allein es existiert. Das Mensch-Sein käme überhaupt nicht auf den Gedanken, sich für das unsichtbare Gott-Sein zu entscheiden, wenn dieses nicht vorgegeben wäre. Erst die Offenbarung als Nicht-offenbarung konstituiert die Entscheidung. Die objektive und die subjektive Möglichkeit der Offenbarung sind identisch. Barth bringt dies absichtlich kraß dadurch zum Ausdruck, daß er die Taufe, nicht als mystisches Sakrament, sondern gut reformiert als nüchternes Symbol, als Akt der Aufnahme in das Register der christlichen Gemeinde,

als „Kundgebung der Wirklichkeit der Gnade" interpretiert, „auf die hin wir es wagen dürfen, ja wagen müssen, dem Zeugnis unserer Existenz zu trauen" (300).

Weil Barth den Existenzbegriff inhaltlich präzisiert, verfällt er der Abstraktion; denn der Inhalt ist nur logisch konstruiert. Als reines „Wagnis" hängt die Entscheidung in der Luft; sie ist unwirklich, weil sie als Existenz so nicht vorkommt. Wenigstens gibt Barth nicht an — er darf das auch gar nicht —, wo solche Entscheidung vollzogen wird; er wäre sonst von Feuerbach aus widerlegbar. Methodisch kommt dieser Mangel darin zum Ausdruck, daß Barth inkonsequent die Entscheidung, den „Existenzkampf des Glaubens" als „subjektive Möglichkeit der Offenbarung" interpretiert (315), wo doch grundsätzlich gerade die Identität von Subjektivität und Objektivität der Offenbarung in der Konstruktion vorausgesetzt werden sollte. Barth vermag keinen Existenzbegriff anzubieten, der jene Identität explizierte, insofern die mit ihm gemeinte Seinsweise vor jeder Spaltungsmöglichkeit in Subjektives und Objektives anzusetzen wäre. Darum entfernt Barth sich nicht grundsätzlich von Schleiermacher. Es ist falsch zu sagen: „Die Schleiermachersche Religion hat keinen Gegenstand." Barth widerlegt sich selbst durch den folgenden Satz: „Ihr Pathos beruht geradezu in ihrer Gegenstandslosigkeit" (311). Der Ausdruck „Pathos" ist methodisch unberechtigt und eine willkürliche metabasis ins Psychologische, die nur den logischen Kurzschluß Barths verdecken soll. Denn die Gegenstandslosigkeit ist gerade die Gegenständlichkeit der Schleiermacherschen Religion. Wirklich, existentiell ist diese Gegenständlichkeit nicht als psychischer Akt, sondern in der Erfahrung ihrer, genau so wirklich wie das Wagnis Barths im Vollzug seiner. Natürlich ist die Gegenständlichkeit der existentiellen Entscheidung, so wie Barth sie versteht, eine extrem andere als bei Schleiermacher. Aber daß Barth diese Entscheidung als „subjektive Möglichkeit der Offenbarung" bezeichnet, zeigt, daß er über Schleiermacher grundsätzlich nicht hinauskommt. Was er unter Existenz versteht, ist auch nur die Konstruktion eines abstrakten Momentes, der denkbar ist, als Ereignis aber immer erst hergestellt werden muß. Natürlich ist für ihn die „subjektive Möglichkeit" nur die

eine Seite der Offenbarung. Aber hier klafft der Riß. Die ganze dogmatische Systematik droht auseinanderzufallen in Bewußtseinstheologie und konstruktive Orthodoxie, weil keine Existenz ermittelt wird, die eine einwandfreie Interpretation jenes „zugleich" ermöglichte, die dessen „paradoxe Einheit" nicht nur als Konstruktion enthielte, sondern diese selbst wäre. Die Identität von credere und intelligere ist bei Barth ein logisches Postulat ohne existentiale Fundierung [1]).

1) Vgl. hierzu im einzelnen Hans Michael Müller, Credo ut intelligam. Kritische Bemerkungen zu Karl Barths Dogmatik. Theol. Blätter 1928 Nr. 7. — Soeben hat H. Diem einen Versuch zur Verteidigung Barths gegen H. M. Müllers prinzipielle Zusammenstellung mit Schleiermacher unternommen: Credo ut intelligam. Ein Wort zu Hans Michael Müllers Kritik an Karl Barths Dogmatik, Zwischen den Zeiten 1928 S. 517 ff. Er hält Müller entgegen, daß Barth nicht kontinuierlich und nicht systematisch, d. h. nicht in einem Identitätssystem von Gott rede. Müller habe den „Kritischen Vorbehalt" Barths in seiner Bedeutung verkannt, darum sei sein Vorwurf nur ein Mißverständnis. Diem scheint das systematische Prinzip Barths noch gar nicht erfaßt zu haben. Barths systematische Methode oder methodische Systematik ist ja gerade dieser Vorbehalt, dem Müllers Kritik galt. Der „Kritische Vorbehalt" ist der systematische Ausdruck eines bestimmten Gottesbegriffes, und zwar so, daß der Vorbehalt nicht nur, wie Müller meint, eine „Konsequenz der Methode", sondern diese selbst ist. Nun kann der Vorbehalt sich doch nicht selbst unter Vorbehalt, d. h. außer Kurs setzen! Also ist der Vorbehalt der Diskontinuität nur eine anders gefaßte systematische Kontinuität. Müller ist kein „dialektischer Fehler" unterlaufen, aber Diem ein logischer. Zweitens verteidigt Diem K. Barth gegen den Vorwurf Müllers, sein System sei katholisch. Barth habe kein absolutes, „durch die Identifizierung mit der Offenbarung gewonnenes System", sondern nur eine Methode, „mit der er alle menschlichen Systeme relativiere, um sie als Relatives gelten zu lassen" (526). Diem verrät hier eine merkwürdige Auffassung des „Katholischen". Das katholische theologische System ist gerade nicht absolut, sondern dialektisch; es ist nur ein Mittel, um alle profane Wahrheit zweideutig zu machen, alle Systeme zu relativieren (vgl. Przywara, Theol. Blätt. 1928 Sp. 226 f.). Das authentische thomistische System wird gerade nicht durch Identifizierung mit der Offenbarung gewonnen, sondern nur in Analogie zu dieser gesetzt. Die analogia entis ist der kritische Vorbehalt der genuin katholischen Dialektik, mit der Barth der Intention nach durchaus übereinstimmt. Allerdings ist der Katholizismus auch absolut; aber nicht in seiner Theologie — das zeigt seine Lehre von der möglichen Fortbildung des Dogmas —, sondern in der Kirche, d. h. da, wo er die Offenbarung als Auftrag für „Bekenntnis und Kanzel" (Diem 528) zu be-

Soll der Existenzbegriff kein Abstraktum sein, was er bei Barth offensichtlich noch ist, so müßte Existenz erfaßt werden nicht von einem konstruktiven Grenzbegriff aus, sondern in ihrer Alltäglichkeit in ihrem immer-so-Sein. Theologisch wäre ein solcher Existenzbegriff relevant, wenn mit ihm die alltägliche Existenz als ständige Entscheidung, als dauerndes Wagnis, als Ungesichertheit schlechthin interpretiert werden könnte. Hier setzt Bultmann ein. Von der Intentionalität der Existenz her — Existenz ist immer „Heraustreten aus etwas", Sein „ist" immer „in bezug auf etwas" — gewinnt er die Einsicht in den Entscheidungscharakter derselben: Existenz ist ständige Entscheidung darüber, „worin" ich existiere oder „woraufhin" ich bin; genauer: Existenz ist das Immer-schon-gefallen-sein dieser Entscheidung. Die Fragestellung Barths ist hier festgehalten. Wie kann ein Sein auf ein anderes Sein sich beziehen? Barth antwortet mit der Konstruktion des abstrakten Grenzfalles, des „Wagnisses" am Rande der Existenz, des „Augenblicks der Leidenschaft" (Kierkegaard). Bultmann sieht die Intentionalität des Seins, sein Immer-schon-sein-in-bezug-auf-etwas. Weil Sein nie es selbst ist, sondern immer schon ist „in Hinsicht auf ...", darum ist das Sein jeweils „Entscheidung für ..." Es hängt alles an dem Begriffe der Intentionalität. Bultmann hat ihn aus einer bestimmten Philosophie über-

sitzen meint. Von dieser praktisch-katholischen Absolutheit scheint nun die von Diem gegenüber Müller vorgeschlagene „Intoleranz" nicht weit entfernt zu sein. In seiner Methode ist Barth jedenfalls schon katholisch. Sollte er das von Diem ausgefertigte Verdikt unterschreiben, so wäre er auch praktisch-katholisch und Przywara durchaus im Recht, ihn als theologischen „Zigeuner" an seine letzte „Heimat" zu erinnern (vgl. Schweizerische Rundschau 1928 H. 12). Allerdings würde sich das „existentielle Pathos" der Barthschen Intoleranz wohl bedeutend „fataler" ausnehmen als das katholische „Sich-obenan-setzen", das doch nur in dem flectamus genua der Messe aktuell und damit existentiell wird, was K. Barth gegenüber P zywara nicht bedenk. (vgl. Z. v. d. Z. 1928 S. 279). Daß „Müller jede Theologie als katholisch ablehnt, die irgendwie mit der Wirklichkeit von Offenbarung und Glaube als Voraussetzung rechnet" (523), ist eine Erfindung Diems. Es geht doch Müller gerade um das „Wie" dieser Voraussetzung. Sein Hinweis auf eine metaphysikfreie Interpretation dieser Voraussetzung: tentabor ut credam ist für Diem nur eine „geistreiche Bemerkung", die er durch eine nicht einmal geistvolle Auffassung der tentatio diskreditieren möchte.

nommen, von dem Phänomenologen Martin Heidegger. Wenn diese methodische Grundlage der Theologie Bultmanns nicht beachtet wird, ist eine Diskussion mit ihm aussichtslos [1]). Der Schwerpunkt der Diskussion muß zunächst auf die philosophischen Grundlagen verschoben werden. Wir erörtern diese in methodischer Absicht auf die Frage: Wenn Existenz jeweils Entscheidung ist, „wofür" fällt die Entscheidung, wofür „kann" sie fallen? Wenn Sein immer ist „in bezug auf etwas", was ist dieses „Etwas", was „kann" es sein? Wir fragen nach der Bezugsmöglichkeit des als Entscheidung interpretierten Seins. Von der Beantwortung dieser Frage wird die theologische Relevanz der als Entscheidung erfaßten Existenz abhängen.

1. Heidegger will eine neue Interpretation des Geistes geben. Er sagt dies nie ausdrücklich; aber was er „Dasein" nennt, ist traditionell der „Geist". Diese traditionelle Auffassung vom Geist unterzieht er einer radikalen Destruktion, indem er eine neue Analyse des Daseins liefert. Das bedeutungsvoll Neue in Heideggers Philosophie wird am besten klar durch eine Gegenüberstellung Hegels. Für Hegel ist Geist das allein Wirkliche, für Heidegger Dasein das ontologisch absolute Prius, weil Dasein Sein (= Wirklichkeit) erst setzt, insofern Dasein als Sein sich in diesem selbst versteht. In der metaphysischen Absicht auf einen originären Wirklichkeitsbegriff geht also Heidegger mit Hegel einig. Aber in dem Inhaltlichen des Begriffes selbst zeigt sich die extreme Gegenstellung Heideggers. Auch für Hegel ist der absolute Geist, der Geist in seinem An-und-für-sich-sein, das sich selbst begreifende Sein. Dieser sich selbst begreifende Geist ist konkret da, hat also „Dasein" nur im System seiner selbst, im logischen Sich-selbst-zum-System-runden der Philosophie. Auf das faktische Existieren des Menschen gesehen, ist der Geist Hegels völlig abstrakt. Dies gerade ist sein Sein, in abstracto vom Zufälligen, Jeweiligen, Alltäglichen das Relief des Ewigen aus sich hervorzutreiben. Geist ist das Zufällige, bloß Existierende lediglich durch die

1) Das hat die Auseinandersetzung Hirsch-Bultmann deutlich gemacht. Vgl. Zwischen den Zeiten, 5. Jahrg. (1927) S. 41 ff., und Ztschr. f. systém. Theologie, 5. Jahrg. (1927) S. 631 ff.

Möglichkeit eines Aufgehobenwerdens ins System, in den absoluten Geist. Im schärfsten Gegensatz ist für Heidegger das Zufällige, nur so Existierende das „Dasein", sofern es sich selbst in seinem Existieren versteht. Heidegger geht aus von Husserl. Von dessen Phänomenologie des reinen Bewußtseins her (Bewußtsein ist schlechthin intentional, zu je einer Noesis gehört das Noema, jene ist nur zu verstehen als „Sein auf ...", dieses einer exakten Philosophie nur faßbar als „Gemeintes") bricht er auf zu einer methodischen Analyse des Menschen [1]). „Mensch" ist kein philosophisch exakter Begriff. Heidegger ersetzt ihn durch den des Daseins: „Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen" (Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927, S. 17).

Heidegger analysiert nun mit elementaren Phänomenen be-

1) Es ist hier nicht unsere Aufgabe, durch das Zusammenstellen der Ahnen Heideggers dessen Philosophie verständlich zu machen, so wichtig im anderen Zusammenhange dies Geschäft sein mag, und so unumgänglich die Kenntnis Husserls und Kierkegaards für das Verständnis Heideggers ist. Uns kommt es nur auf das Grundsätzliche und darin für die Theologie Bedeutungsvolle dieser Philosophie an. Einen Versuch, die „Voraussetzungen" Heideggers zu ermitteln, macht Maximilian Beck in der ersten Nummer der „Philosophischen Hefte" (Juli 1928). Er nennt Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Husserl und Dilthey. Allerdings gelingt es Beck keineswegs, klarzumachen, wie es Heidegger gelungen ist, hieraus etwas Einheitliches zu schaffen. Beck verwirrt seine Darstellung ständig durch eine Kritik, die Heidegger deshalb nicht treffen kann, weil sie überholt ist, d. h. als Einwand ein Seinsverständnis erneuert, das von Heidegger schon destruiert wurde. — Sehr instruktiv dagegen ist Erich Przywaras Aufsatz: „Drei Richtungen der Phänomenologie" in „Stimmen der Zeit" 1928 S. 252 ff., wo eindrucksvoll die große Linie von Husserl über Scheler zu Heidegger gezogen wird. Besonders bemerkenswert ist das Bekenntnis des Katholiken zum echten Husserl der reinen Phänomenologie, der ihm einen besseren Weg zur Seinsöffnung der analogia entis zu garantieren scheint. In der Tat ist Heideggers Phänomenologie letztlich doch ein Bruch mit Husserl, die entschlossene Wendung von aller statischen Auslegung zum konsequenten Dynamismus, von Thomas zu Duns Scotus. Eine Untersuchung dieser Zusammenhänge würde wesentlich zur Aufhellung der Situation beitragen, ebenso eine Erörterung der Beziehungen Heideggers zu Schelling, den Beck nur flüchtig erwähnt. — Interessant ist auch G. Krügers Versuch, durch ein Zu-Ende-Denken Cohens in den ethischen Dynamismus der Ontologie Heideggers zu gelangen. Vgl. a. a. O. 139 ff. — Zur Kritik vgl. Hinrich Knittermeyer, Theol. Literaturzeitung 1929, H. 21 Sp. 481 ff.

ginnend das Sein, das im Dasein sich selbst als Sein versteht, als „in der Welt sein", wobei „Welt" nicht etwas „Vorhandenes" ist, sondern „ist" streng nur in bezug auf das Dasein, das in ihr sich „vorfindet". Dasein versteht sich als wesenhaftes Aus-Sein auf die Welt, in der es sich je schon vorfindet. Dasein ist „Sorge", es hat sein Sein nur im besorgenden „Aus-Sein auf ..." Festzuhalten ist, daß es kein Dasein, kein Mensch-Sein gibt, das nicht immer schon, d. h. also als konkrete Existenz „in Sorge" wäre. Heidegger bleibt bei dieser Analyse der „Weltlichkeit der Welt" nicht stehen. Es gilt von einer Theorie der Welt — diese als existentiale Grundlegung von so etwas wie Sein überhaupt verstanden — vorzudringen zur Ethik, zur „Geschichtlichkeit des Daseins", sagt Heidegger. Das Dasein muß sich noch ganz anders selbst verstehen als nur „besorgendes Aus-Sein auf ..." Sonst hätte das zeitlich Existierende sich doch wieder ausgeweitet zu einem Infinitum, einem wahrhaft Zeitlosen, zu einem anfang- und endelosen und darum ruhelosen Insichsein als Sorge. Erst wenn Dasein als Sorge „in sich" ein Ende finden, „entdecken" könnte, würde es sich selbst echt, als bloße Existenz, als endliches, „zeitliches" Sein verstehen. Dieses sein Ende entdeckt das Dasein im Tode. Wenn Sorge das Wählen je einer Möglichkeit aus der Fülle ihrer ist, so wählt im Sichverstehen als „Sein zum Tode" das Dasein die Möglichkeit, über die hinaus es keine mehr gibt. Das Dasein kommt als wesenhaftes „Sein zum Tode" an sein Ende: „Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende" (259).

Damit enthüllt sich das Ethos des Daseins, seine wesentliche Dialektik. Dasein ist immer schon die gewählte Wahl einer Möglichkeit, als Sorge immer schon aus auf eine bestimmte Welt. Nie ist das Dasein faktisch die gewählte Wahl der eigensten Möglichkeit seiner selbst, des „Seins zum Tode". Zwischen den unendlichen Möglichkeiten des besorgbaren Seins und der einen endlichen Möglichkeit des Seins zum Tode klafft der absolute Riß. Immer ist das Dasein „verfallen" an eine besorgte Welt, nie ist es eigentlich in sich selbst als Sein zum Tode. Dies ist die Entscheidung, die dem Dasein ständig gestellt ist, und die es immer schon getroffen hat: unendlich zu sein oder endlich. Weil das Dasein immer schon „ist"

in einer der unendlichen Möglichkeiten, kann es sich in seine eigenste Möglichkeit immer nur „hineinrufen" lassen. Das geschieht im Gewissen. Dieser Begriff hat bei Heidegger nichts mehr zu tun mit conscientia antecedens oder consequens, und auch nichts mit dem idealistischen Gewissen, der „genialen Gesinnung". Es ist schade, daß Heidegger für das Phänomen, das er analysiert, keinen eigenen Terminus gefunden hat. So wird hier viel Verwirrung entstehen und der Punkt schärfster Abgrenzung gegen den Idealismus ständig von Mißverständnissen bedroht sein. Gewissen ist das Sich-selbst-verstehen des Daseins in der radikalen Verlorenheit, als wesenhaftes „Schuldigsein". Im „Anruf des Gewissens" entscheidet sich das Dasein für seine eigentliche Möglichkeit nicht so, als ginge es „von nun ab" in diese hinein. Gewissen ist Gewißheit darum, daß die Entscheidung des Daseins immer schon gefallen ist; im Gewissen erkennt sich das Dasein als immer schon „verfallenes", „verlorenes". Gewissen ist „Uebernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existentielle Möglichkeit besteht, ‚gut' zu sein" (288). Hier ist genau zu beachten: für den Idealismus ist das Gewissen die faktische Wahl des absolut „Guten", das wesenhafte Hineingelangen in das Absolute, das Hindurchstoßen zum tiefsten Grund, die existentielle Aufnahme in den ethisch gefaßten, absoluten Geist; ist Gewissen also die ausdrückliche existentielle Ueberwindung der ethischen Dialektik (Wertwiderstreit) des Geistes. Für Heidegger ist Gewissen gerade das Sichschuldigwissen, nicht das wesenhafte Hinübergleiten in das Jenseits des Absoluten, sondern wesenhaftes Bleiben in der Verlorenheit. Das Gewissen „entdeckt" die Verlorenheit des Daseins von der eigensten Möglichkeit aus, und zwar so, daß diese eigenste Möglichkeit sich nur meldet im Entdecken der Verlorenheit. Gewissen als Entscheidung ist solche für das Gefallensein der Entscheidung, ein „Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, d. h. dem Sichentwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen" (287). Für den Idealismus ist Gewissen die Ueberwindung des Widerspruchs im Geiste, für Heidegger das Aufreißen der Gespaltenheit des Daseins im Entdecken der gefallenen Entscheidung als entschiedener Schuld.

Wir kehren zu unserer Fragestellung zurück. Heidegger bietet

in der Tat eine Möglichkeit an, das schlichte Dasein, die ständige Existenz des Menschen, als Entscheidung zu verstehen. Die Existenz ist die Ständigkeit der immer schon gefallenen Entscheidung für das Verfallensein ihrer selbst. Die Existenz ist in sich immer schon der Hinweis auf die eigenste Möglichkeit ihrer, insofern sie das Verfehlthaben dieser „ist". Die Existenz kann als Entscheidung überhaupt nur erfaßt werden von der immer schon verfehlten eigensten Möglichkeit aus. Die Existenz selbst ist je immer schon dialektisch, insofern sie eigentlich „ist" in der „Reue", die als Paradox sich gegenständlich zu dem eigenen Selbst verhält, d. h. „existiert" (Kierkegaard).

Fragen wir nun, wie diese dialektisch verstandene Existenz methodisch für die Theologie nutzbar gemacht werden kann, so gilt es zunächst darauf zu achten: realisierbar ist in der Existenz „von ihr" aus nur das ständige Verfallensein; die Reue ist das Sich-selbst-durchsichtig-werden der Existenz (Kierkegaard) hinsichtlich der als einzig erfaßten Realisierbarkeit des Verfallens. Weiter kann offenbar der Philosoph nicht gehen; er hat ja nur das „Von sich aus" der Existenz, diese in ihrer originären Gegebenheit zu analysieren. Ist es vielleicht die Aufgabe des Theologen, von der Realisierbarkeit der eigentlichen eigensten Möglichkeit des Daseins zu reden? Kann er die Möglichkeit aufzeigen, wie das Dasein wesenhaft, nicht nur negativ, sondern positiv im Sinne des eigensten Seinkönnens qualifiziert wird? Wir gehen mit der Absicht auf die methodische Erörterung solcher theologischen Möglichkeit an die Theologie Bultmanns heran, und zwar nehmen wir zum Leitfaden die Fragen: Ist diese an Heideggers System angesetzte theologische Möglichkeit eine solche von dem System selbst aus? Welche theologischen Inhalte involviert die von solchem System aus verstandene theologische Methode?

2. Bultmann setzt ein bei dem von Heidegger erarbeiteten Begriff der Geschichtlichkeit. In der Tat ist der Begriff der Geschichte für eine christliche Theologie von ausschlaggebender Wichtigkeit. Denn irgendwie hat diese es zu tun mit dem *geschichtlichen* Faktum Jesus Christus. Das Verhältnis des gegenwärtigen Menschen zu diesem Faktum ist das zentrale Problem christlicher Theo-

logie. Darum ist der Begriff der Geschichtlichkeit, der konkreten Existenz zu klären, ehe jenes Verhältnis als Bezugsmöglichkeit erörtert werden kann. Geschichtlich ist die Existenz, das Dasein, als sich selbst ungesichert wissendes Sein. Um es noch einmal am Idealismus klar zu machen: dieser bietet dem Menschen die Möglichkeit, die Zufälligkeit, das „unheimliche" Allein seiner Existenz zu überwinden durch die Deutung seines Selbst von einer ewigen, absolut „sicheren" Idee her, gleichgültig, ob diese Idee mehr immanent-emotional oder streng transzendental, als absolutes Telos, gefaßt wird. Ungesichertheit der Existenz besagt dagegen Erkenntnis des unausweichlichen Verlorengehens, des immer schon Verfallenseins des Daseins. Vor der Schuld seiner selbst ist das Selbst nie „sicher", ungewiß ist, worin je ich augenblicklich schuldig werde; sicher bin ich nur, daß ich immer schon schuldig bin. Gewißheit, Sicherheit besteht nur hinsichtlich des im Gewissen übernommenen wesenhaften „Schuldigwerdenkönnens". Das aber ist die radikale Ungesichertheit der konkreten Existenz, das Sich-immer-auf-die-Probe-gestellt-Wissen des Daseins. Dieses „existentielle Wissen um die Ungesichertheit unseres Jetzt, die geschichtliche Lebendigkeit" (Christologie 59) ist der Existenz- und zugleich Geschichtsbegriff Bultmanns [1]).

Wir halten fest: Die Existenz ist ungesichertes Sein. Sicher ist nur die Schuld als gefallene Entscheidung. Gibt es nun entsprechend der sicheren Schuld als „Schuldigwerdenkönnen" innerhalb der ungesicherten Existenz ein Seinkönnen, das gegenüber dem Schuldigseinkönnen eine ganz neue Seinsmöglichkeit, eine ganz neue „Qualifikation" des Daseins wäre? Dies ist die theologische Frage nach der Vergebung der Schuld. Wäre

1) Zur Darstellung der Theologie Bultmanns benutzen wir: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" Theol. Blätter 4. Jahrg. (1925), Sp. 129 ff. „Ueber das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments", Zwischen den Zeiten. 3. Jahrg. (1925), S. 334 ff. „Das Wesen der dialektischen Methode", a. a. O. 4. Jahrg. (1926) S. 40 ff. Einleitung zu „Jesus", Berlin 1926. „Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft", Theol. Blätter. 6. Jahrg. 1927), Sp. 66 ff. „Zur Frage der Christologie", Zwischen den Zeiten. 5. Jahrg. (1927), S. 41 ff. „Die Eschatologie des Johannesevangeliums", a. a. O. 6. Jahrg. (1928), S. 4 ff. „Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft", Theol. Blätter. 7. Jahrg. (1928) Sp. 57 ff.

sie von dem Begriffe der Existenz aus sinngemäß zu stellen und innerhalb des als geschichtlich verstandenen Daseins methodisch zu beantworten, dann wäre der eigene Gegenstand einer Theologie gesichert, die Existentialanalyse hätte die Theologie als eigene Wissenschaft freigegeben, indem sie ihre Methode legitimierte.

Christlicher Glaube ist Glaube an die Vergebung der Schuld durch Gott in Jesus Christus. Vergebung wäre, unter Voraussetzung des zugrunde gelegten Existenzbegriffes, „die neue Möglichkeit meines Seins als eines Sein-können, als Zukunft habend" (Eschatologie 17). Natürlich wäre diese neue Möglichkeit nun keine beziehbare Position, die als einmal bezogene zum sicheren Besitz würde. Sondern Glaube als fallende Entscheidung für die Sicht der neuen Seinsmöglichkeit „ist kein Zustand, kein Dahaben von etwas Gegenwärtigem, Zeitlosem, sondern das als echte Gegenwart aus der Zukunft bestimmte Sein im Augenblick" (Eschatologie 17). Wäre es anders, dann hätte man die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Existenz, in ihre wesentliche Ungesichertheit aufgegeben. „Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher" (Christologie 69). So gesehen sind geglaubte Vergebung als neue Möglichkeit und Glaube als immer erst fallende oder je schon gefallene Entscheidung im Umkreis der als geschichtlich verstandenen Existenz *formal*-methodisch möglich.

Es erhebt sich die Frage: wie gelangt das Dasein zu dieser Sicht seiner neuen Seinsmöglichkeit? Die Seinsmöglichkeit des „Schuldigwerdenkönnens" ist dem Dasein „unmittelbar" einsichtig im „Anruf des Gewissens"; die in ihm erfolgende „Uebernahme der Geworfenheit bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*" (H. 325). „In" der Vergebung ist aber das Dasein gerade je immer noch *nicht*. „Von sich aus" kann das Dasein also diese garnicht als neue Seinsmöglichkeit ergreifen, weil es sie nicht *kennt*. Die Vergebung der Schuld muß dem Dasein (= dem konkret existierenden Menschen) *verkündigt* werden. Hier zeigt sich der systematische Ort der Kirche, deren Anliegen die Verkündigung des Vergebungswortes, die Botschaft von der Versöhnung ist. Der Glaube ist möglich nur in der Kirche; denn er ist intentional auf die Botschaft, und diese gibt es nur in der Kirche, d. h. das „Daß" der

Vergebung ist keine vom Menschen aus einsichtige, sondern nur eine im Glauben realisierbare Angelegenheit.

Zugleich wird so der Entscheidungscharakter des Glaubens gewahrt; denn sofern die Botschaft als Verkündigung die Entscheidung herausfordert, ob sie gehört wird oder nicht, „habe ich im Hören immer schon entschieden, wie ich höre" (Christ. 64). Wie hinsichtlich der Seinsmöglichkeit der Schuld die Entscheidung darüber ständig fällt, ob „mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt ... die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen"geht (H. 310) oder das Dasein in der zeitlosen „Aufenthaltslosigkeit" des wesenlosen „Man" sich selbst verliert, sind wir „seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus" ständig vor die Entscheidung, „auf die Probe" gestellt, „ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel" (Christ. 68).

Wir stellen noch einmal fest: formal sind in solcher Theologie, die eben in ihren Grundlinien angedeutet wurde, die Vorzeichnungen des vorausgesetzten Existenzbegriffs, d. h. einer bestimmten erkenntnistheoretischen Position gewahrt. Formal wäre solche Theologie also vom Boden solcher Philosophie aus möglich. Aber sprengt nicht der theologische Gegenstand die Methode? Gesetzt der Fall, die, Philosophie und Theologie gemeinsame, Methode wäre rein formal, dann ließe sich mit ihr ein philosophischer Gegenstand u n d ein theologischer sichtbar machen. Wäre dies jedoch nicht der Fall, dann würde sich die Alternative ergeben: entweder gehört die Methode „ursprünglich" zum theologischen Gegenstand; dann ist die Theologie philosophia prima. Oder die Methode ist „ursprünglich" a-theologisch; dann wird sie theologisch verwendet uneigentlich, ihre theologische „Ausdrückbarkeit" symbolisch, der theologische Gegenstand zur mythologischen Terminologie des philosophischen.

Nun dürfte zunächst klar sein, daß eine rein formale Methodologie als Aufgabe der Philosophie ein Phantom ist. Eine Methode ist nie ablösbar von ihrem Gegenstand. So oft eine Theologie sich über diesen Sachverhalt täuschte und eine philosophische Methode zur Erhebung eines vermeintlich eigenen Gegenstandes benutzte, wurde dieser unter der Hand zu einem philosophischen.

Weiterhin bedeutet aber gerade die Philosophie Heideggers die denkbar stärkste Annäherung von Methode und Gegenstand. Es werden ja keine formalen Kategoriensysteme zusammengestellt, sondern die Existentialität des Daseins wird „entdeckt". Dasein ist nicht nur als Weltlichkeit intentional, sondern ausdrücklich das Verstehen seiner selbst. Wenn die „Substanz" des Daseins seine „Existenz" ist, wenn „alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins" ist (315), dann ist der Inhalt mit der jeweils erschließenden Methode absolut identisch. Die Methode ist mit einem bestimmten Gegenstand und nur mit ihm gegeben; denn sie „ist" nur im Entdecken dieses Gegenstandes. Benutzt die Theologie solche auf einem fundamentalen Identitätssatz beruhende philosophische Methode zur Erhebung eines eigenen Gegenstandes, so kann sie den schon festgelegten Gegenstand nur noch einmal mit gewandelter Terminologie wiederholen; sie macht, konkret gesprochen, die Offenbarung zur Mythologie. Bultmann meint zwar, daß eine „Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein, d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom Seienden handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren" habe, auch die Theologie fundamentieren könne und müsse (Gemeinschaft 73). Aber Heideggers Philosophie ist gar keine „Wissenschaft vom Sein", sondern untersucht den „Sinn von Sein", d. h. sie ist von vornherein darauf angelegt, ein bestimmtes Sein als einzig mögliches Sein zu „entdecken", das Dasein. Die positiven Wissenschaften sind je „Wissenschaft vom Sein", d. h. ihr Gegenstand ist immer eine „Abkünftigkeit" des ursprünglichen Seins, für das allein und ausdrücklich die Philosophie zuständig ist. Entweder also begnügt sich die Theologie damit, auch eine bloße „Abkünftigkeit" des ursprünglichen Seins, dessen Sinn die Philosophie souverän anbietet, zum Gegenstand zu haben, oder aber sie muß in einen Kompetenzstreit mit der Philosophie eintreten. Bultmann tut dies nicht. Aber wiederholt er nun nicht das vom Philosophen „Entdeckte" nur mit der Terminologie der christlichen Theologie? Wird so nicht der Inhalt der Theologie, ihr Gegenstand, die Offenbarung profanisiert und verfälscht? An einigen Begriffen soll diese Gefahr, die Bultmanns Theologie bedroht, noch aufgezeigt werden.

3. Bultmann versteht das Johanneische *εἶναι ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τούτου τοῦ κόσμου, ἐν ταῖς ἁμαρτίαις*, also ganz allgemein die „Welt" im Gegensatz zu „Gott" als Verlorensein in das „Man" (Eschat. 6), als „Sich-selbst-überlassen-sein" (8), als „Verfallensein". Dieser „Welt" gegenüber werden durch das „Ereignis der Offenbarung ... zwei Möglichkeiten aktuell: 1. Weltsein im neuen Sinne von Welt-bleiben. Das Siegel aufdrücken dem Verfallensein; sich darauf festlegen, sich an sich selbst festhalten. 2. Nicht-Welt-sein, nicht „aus der Welt sein" und eben dadurch im neuen Sinne „aus" der Welt sein, nämlich heraus aus ihr; nicht mehr zu ihr gehören ..." (8 f.). Die erste Möglichkeit wird durch die Offenbarung zugleich als Sünde „qualifiziert", die zweite von ihr als „Leben" (ζωή) erst „entdeckt" und „vor" das Dasein gebracht. Dies Leben charakterisiert Bultmann näher als „sich selbst als Möglichkeit zurückgewinnen, wieder sein im Sein-können, wieder Zukunft habend" (10): „Das menschliche Sein hat seine Eigentlichkeit im Sein-können wiedergewonnen" (15). Sünde ist das Verfallensein in das Man, Leben das Befreitwerden vom Verfallensein, „in gewissem Sinne ein Ende" der „Welt" (9). — Für Heidegger ist das grundsätzliche Befreitwerden von dem Verfallensein, die Gewinnung der „Endlichkeit" des Daseins, des „Augenblicks" im Gegensatz zur „Aufenthaltslosigkeit" des Man, das „eigentliche Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt" (386). Zukunft hat das Dasein in der „Entschlossenheit", dem „verschwiegenen, angstbereiten Sich-entwerfen auf das eigene Schuldigsein" (382). Für Bultmann ist Zukunft, echtes Sein-können, der im Glauben ergriffene Christus, und zwar so, „daß der Glaube erst dadurch eine Möglichkeit für die Menschen geworden" ist, „daß Gott seinen Sohn gesandt hat. Vorher kann vom Glauben gar nicht die Rede sein" (12). In der Analyse der Abwegigkeit des Daseins stimmen Heidegger und Bultmann überein. Ist nun Zukunft, so wie der Theologe Bultmann sie versteht, identisch mit dem, was der Philosoph Heidegger als „eigentliches Seinkönnen" entdeckt? Bultmann läßt an diesem entscheidenden Punkte die methodische Klarheit vermissen. Er sagt, unter dem Zwange des Textes, von den „Seinen" des Christus, daß „für sie ... die Welt in gewissem Sinne ein Ende" habe. Auf die exakte

Interpretation dieses „Endes" wäre aber alles angekommen. Hier hätte der Theologe nachzuweisen gehabt, ob er wirklich einen eigenen Gegenstand hat, oder ob sein Offenbarungsbegriff nur die Mythologisierung der vom Philosophen schon im „natürlichen" Dasein entdeckten wesentlichen Dialektik von uneigentlicher und eigentlicher Existenz ist. Das „in gewissem Sinne" bedeutet ein Ausweichen vor der wichtigsten Frage. Bultmann fühlt offenbar an dieser Stelle selbst, daß er mit der einmal übernommenen Methode in Konflikt gerät. Denn in der Tat ist es von dem vorausgesetzten Seinsbegriffe aus unmöglich, von einem „Herausein" aus dem In-der-Welt-sein zu reden. Bultmann verwendet darum von nun ab wieder die legitime Terminologie, die aber ausdrücklich nur zur Analyse des „natürlichen" Daseins dienen soll und kann. Für Heidegger ist die eigentliche Seinsmöglichkeit genau so ursprünglich wie die uneigentliche. Beide sind Modi des Seins. Ist nun Offenbarung als Zukunft, als Leben ein ursprünglicher Seinsmodus, d. h. eine dem Dasein „von sich aus" offenstehende Existenzweise? Wenn ja, ist dann nicht Offenbarung zur Vernunft geworden, zum ‚lumen naturale' (H. 133, 170), zur „Lichtung" der „wesenhaften Seinsmöglichkeiten" des Daseins [1])?

1) Die Gegenüberstellungen H. Schliers, „Die Erlösung des Menschen in urchristlicher und gnostischer Verkündigung", Theol. Blätt. 1928 Sp. 189ff. sind so formal, ja fast nichtssagend, daß sie über das Inhaltliche von Vergebung überhaupt keine Auskunft zu geben vermögen. Was Sünde im urchristlichen Sinne sein soll („in der Weise der Sorge um sein Dasein sich auf seine eigenen Möglichkeiten festlegen"), ist von Heidegger her durchaus einsichtig. Wenn aber Erlösung als Zurückgewinnung der „Eigentlichkeit" des Lebens interpretiert wird, als „Erlösung von der ganzen Existenz" (194), als „Vergebung des Daseins" (195), als „Ergriffensein in Jesus Christus" (196), so vermißt man hier plötzlich die ontologische Klärung völlig. Was heißt „etwas vergeben", „ergriffen sein von ...", „Erlösung von ..."? Hier beginnen erst die Probleme. Man kann nicht für die eine Hälfte der Sache (Sünde) ontologisch durchsichtige, d. h. aus einer Philosophie entlehnte Begriffe verwenden und die andere Hälfte (Erlösung) lediglich religiös umschreiben. Verständlich ist wieder, daß die Erlösung nicht verfügbar sei, sondern habbar nur „in der Weise der steten Offenheit für die Zukunft" (196). Gemäß der Existentialanalyse am Leitfaden der Sorge besagt aber „Offenheit für die Zukunft" sich im Gewissensruf „vorrufen" lassen auf die eigentliche eigenste Möglichkeit.

Schon der Grundbegriff der Theologie Bultmanns — wir können sein Deutungsschema der Johanneischen Eschatologie als theologische Systematik nehmen, da für ihn „systematische und historische Theologie ... zusammenfallen" (Theol. Exeg. 354) — der Begriff der Sünde entbehrt der existentialen Klärung. Die „Ontologie des Daseins" analysiert lediglich die Seinsmöglichkeit des „Schuldig". „Offenbarung" heißt dann „das Schuldigseinkönnen eigentlich und ganz, d. h. ursprünglich" entdecken, in der „vorlaufenden Entschlossenheit" sich als Schuldigsein „qualifizieren" (H. 306). Heidegger sagt selbst, daß Sünde (Erbsünde) als „faktische Verschuldung" „ihre eigene Bezeugung" habe, „die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen" bleibe. Die existentiale Analyse dieser „eigenen Bezeugung" sucht man bei Bultmann vergebens. Er sagt von der Krisis nur, sie mache „die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, in neuem Sinne aktuell" und qualifiziere „dadurch das Festhalten an der Welt als Sünde" (9). Auf die methodische Interpretation dieses „in neuem Sinne" wäre aber größter Wert zu legen gewesen. Sie hätte dartun müssen, ob das theologische Begriffssystem nur die Authentisierung, d. h. dann, die Wiederholung des philosophischen ist, oder einen wirklich eigenen Gegenstand hat; ob die Offenbarung nur die Bestätigung der Vernunft — im Sinne Heideggers gefaßt als sich selbst verstehendes Sein = Dasein — ist, oder etwas ganz anderes, vielleicht gerade das Zerbrechen der Vernunft, das Beendigen des Daseins, des wesenhaften humanum. Tatsächlich scheint sich Bultmann aber ausdrücklich darauf festzulegen, daß die Theologie Autorisation post festum der philosophischen Daseinsanalyse ist. Denn nach ihm macht die Offenbarung nur „die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer (!) hatte", aktuell[1]). Damit zieht sich Bultmann wieder in

Dann erlöst mich aber gar nicht Gott in Jesus Christus, sondern das Dasein selbst im Ruf des Gewissens. Sowie also ein Existential zur Deutung der Erlösung benutzt wird, verschiebt sich das Paradox der Rechtfertigung in die „problematische Temporalität" (H.) des „natürlichen" Daseins.

1) Geklärt ist bei Bultmann nicht, wie sich das „immer" (Eschat. 9) zu dem „vorher" (12 vor Jesus Christus) und dem „seit" (14 „Seit diesem Faktum") verhält. Das „immer" ist, wenn wir uns an Heidegger halten, ontologisch bestimmt, aber nicht das theologische „vorher" und „seit". Meint es eine Zäsur

die Analyse des ursprünglichen Daseins zurück. Wenn „die Theologie ... in dem existential bestimmten Schuldig-sein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit" sieht, wie Heidegger es fordert (306 A.), wird Sünde zur Faktizität von Schuldigsein, Offenbarung zum eigentlichen Schuldigsein, die Eschatologie zur Lehre vom je neuen, „zukünftigen" sich Hineingeben in die Eigentlichkeit des Schuldig; d. h. aber: das Evangelium wird zum Gesetz, zur „Aufklärung" über die „natürliche" Existenz. Die Gnade wird zur verfügbaren Qualität des natürlichen Daseins. Bultmann weist zwar die Verfügbarkeit der Gnade immer zurück; das bedeutet bei ihm aber nur die Sicherung der dialektisch zu verstehenden Existenz, die im Vollzug gerade die Gnade „ist", d. h. über m i c h verfügt. Die Glaubensentscheidung wird zum „Entwurf" auf das eigenste Schuldigsein, das ich je schon bin. In diesem Sinne steht die Existenz allerdings nicht zur Verfügung des Menschen (Christ. 65), aber auch nicht zur Verfügung Gottes; denn das Dasein ist in seiner zweideutigen Ursprünglichkeit in sich geschlossen und seiner selbst mächtig: „Welt ist dann eben Gott" (Przywara über H. a. a. O. 261).

Auch beim B e g r i f f e d e r E n t s c h e i d u n g wird Bultmann inkonsequent. Er sagt: Wir „sind immer auf die Probe gestellt, wie wir die Möglichkeiten unseres geschichtlichen Daseins erfassen wollen; seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus: ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel" (Christ. 67 f.). Dieses „wollen" ist vom vorausgesetzten Existenzbegriff aus unmöglich. Es ist entweder Rückfall in psychologisierten Idealismus oder Andeutung einer nochmaligen Zersetzung des Existenzbegriffes durch ein letztes logisches Fragezeichen. So würde es die Ursprünglichkeit des Daseins, seine eigentliche Möglichkeit als „Schicksal" (H. 384 f.) sprengen, den prinzipiellen Atheismus „fragwürdig" machen und das Dasein offen halten für ein höheres Sein, d. h. es vollenden zum extrem katholischen „inquietum" Augustin-Barths.

Bultmann meint von „Idealismus und Humanismus" (Esch. 11)

---

im Sinne des „abgesehen von ...", oder einen tatsächlich historischen Einschnitt? So oder so bedarf dieser Begriff im Hinblick auf die *πίστις Ἀβραάμ* von Rm. 4 dringend der ontologischen Analyse, ebenso die Begriffe „Hälfte" und „Aeon" (14).

prinzipiell abgerückt zu sein, wenn er zum Grundsatz seiner Theologie die Lehre macht, daß das Leben nicht „eine ideelle, dem Menschen als ‚geistigem' Wesen zugehörige und verfügbare Größe" sei (Esch. 10). Allerdings, Idealismus ist dies nicht mehr, aber trotzdem noch Humanismus. Man darf beide Größen nur nicht miteinander identifizieren[1]). Idealismus ist eine aber nicht die einzige Möglich-

1) Das wird deutlich an Goethe. Bultmann zitiert (Theol. Ex. 343) Goethes „Urwort" vom „Gesetz wonach du angetreten ..." und meint von dieser „Gestalt"-Theorie, daß auch sie „das konkrete Hier und Jetzt ... als einen Fall des Allgemeinen", also der Idee sehe. So richtig es ist, daß „die Deutung eines Menschen als Gestalt ... immer nur als nachträgliche möglich" ist, „wenn das ganze Leben abgeschlossen vorliegt", so wenig heißt das: „Die Bedeutung der Zeitlichkeit für die Existenz des Menschen ist hier verkannt." Das Sichbetrachten als Gestaltetwerden durch ein individuelles Gesetz ist die Aesthetik Goethes. Aber dieses ästhetische Sichselbstgenießen füllt das Leben nicht aus. Als Augenblick ist es ein Höhepunkt, vielleicht auch ein Tiefpunkt des Lebens — je wie man ihn wertet; als reine αἴσθησις allerdings eine Unterbrechung der ethischen Existenz. Diese „ist" im Vollzuge des Gesetzes, im Gehorchen gegenüber dem je mir Gesetzten, im Werden der Gestalt, über die, solange sie im Werden ist, nicht ästhetisch reflektiert werden kann. Sollte dieser Gehorsam gegenüber dem eigenen Gesetz, das Ethos des Humanismus, so sehr sich unterscheiden von dem Heideggerschen Sichvorrufenlassen auf die eigenste Möglichkeit? Ist das „angetretene Gesetz" nicht der „entworfene", immer neu zu wiederholende „Entwurf" des Daseins? Derselbe Goethe hat auch das „Sein zum Tode" als eigenste Seinsmöglichkeit gekannt. Im dramatischen Fragment „Prometheus" beantwortet dieser die Klage der Pandora „Dies Herze sehnt sich oft ach nirgendhin und überall doch hin!" (erinnert das nicht an „die existentiale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen" in der Angst bei Heidegger [188]?) mit dem Hinweis auf den Tod:

„Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst
Was Freud und Schmerzen jemals
Dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Tränen sich erleichtern will
Und seine Glut vermehrt,
Und alles klingt an dir und bebt und zittert
Und all die Sinne dir vergehen
Und du dir zu vergehen scheinst
Und sinkst
Und alles um dich her versinkt in Nacht,

keit des Humanismus. Heideggers Lehre von der Zeitlichkeit des Seins ist die konsequente Ausgestaltung des Kierkegaardschen antiidealistischen Humanismus. Kierkegaard sah in Hegel den großen Feind der christlichen Religion. Indem es ihm gelang, durch eine originäre Erfassung der menschlichen Existenz die Hegelsche Abstraktion des ewigen Logos ad absurdum zu führen, verfiel er der Selbsttäuschung, sein eigenes Existentialsystem für Theologie zu halten, d. h. die eigene dialektisch erfaßte Existenz als Selbstbewegung des Unendlichen in der endlichen Zeit zu verstehen [1]). Heideggers konsequentes

Und du, in immer eigenstem Gefühl
Umfassest eine Welt:
Dann stirbt der Mensch."

Vielleicht gelingt es mit der Existenzdeutung Heideggers diese seltsam ekstatische Sprache des Dichters als bedingt durch die „Grenzsituation" (Jaspers), die er beschreiben will, zu erkennen. Aber wirft nicht das zur Aufhellung humanistischer Seinsauslegung so wirksame Licht der Methode einen Schatten auf die Theologie, die es auf ihren eigenen Leuchter stellen möchte? Kann die Theologie auf eine Philosophie sich gründen, die als tiefste Bestimmung für sich bekennt, „dem Werke Diltheys zu dienen" (404), also dem Sich-selbst-verstehen des Menschen qua Menschen?

1) Diesen „Irrtum Kierkegaards" hat Eberhard Grisebach schon vor Jahren klar herausgestellt, vgl. „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung", 1924 S. XII ff. Neuerdings hat Grisebach das Problem des dialektischen Humanismus umfassend und radikal zur Diskussion gestellt („Gegenwart. Eine kritische Ethik", 1928). Die Auseinandersetzung der dialektischen Theologie mit der Fragestellung Grisebachs scheint uns eine Frage sachlicher Wahrhaftigkeit zu sein. Zu Brunners Abwehr von „Grisebachs Angriff auf die Theologie", Zwischen d. Zeit. 1928 S. 219 ff., vgl. im Januarheft 1929 ebendort Grisebachs Entgegnung: „Brunners Verteidigung der Theologie". — Die Ausführungen H. Diems, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard, München 1928, S. 336 ff. sind so noch keine wirkliche Auseinandersetzung. Wenn Diem konstatiert, daß Grisebach „anders" denke als Kierkegaard, so ist das eine Feststellung, die in Hinsicht auf die Kritik Grisebachs an K. an sich noch nichts besagt. Diem wiederholt das, was Grisebach gerade als Humanismus bei K. ablehnte. Die Frage ist doch die, ob K.s „christliche Voraussetzung" nicht eben eine philosophische ist, die nur in der christlichen Terminologie vorgetragen wird. Leider entzieht sich Diem einer offenen Diskussion dieser Frage von vornherein, wenn er meint, daß Grisebach hier „dem christlichen Denker ein Recht abspricht, das dieser sich niemals wird nehmen lassen" (338). Diese dogmatische Voreingenommenheit vereitelt das elementarste methodologische Anliegen aller wahrhaftigen Wissenschaft, die Klärung der

Zu-Ende-Denken des Kierkegaardschen Existenzbegriffes ist implicite zugleich schärfste Kritik Kierkegaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden, die Existenz, das Dasein rein aus sich selbst als Ursprünglichkeit erfaßt. Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard. Sie zeigt, daß er zu Unrecht das Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab; daß er sich täuschte, wenn er mit seinem Existenzbegriff „auf das Christliche aufmerksam" zu machen glaubte. Die atheistische Metaphysik Heideggers kann in der Tat „streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins von sich aus die Möglichkeit" einer Theologie „überhaupt offenläßt, sofern sie (die Ontologie) als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts" vom Theos „weiß" (das folgt aus Heideggers Abgrenzung gegen den theologischen Sündenbegriff 306 A). Weil die Existentialanalyse den vollen „Horizont" des Daseins ständig im Blick hat, kann sie nicht dulden, daß eine Theologie eine neue Seinsmöglichkeit als eigenen Gegenstand entdeckt, d. h. sich „offenbaren" läßt, wenn diese neue Seinsmöglichkeit mehr sein will als ein im natürlichen Dasein als ursprünglich je schon vorhandener „Entwurf". Interpretiert aber eine Theologie ihren Gegenstand, die Offenbarung, als „ursprüngliche" Seinsmöglichkeit im Sinne des „immer schon", so gibt sie damit in Wahrheit ihren Gegenstand auf. Wird nicht so die ancilla zur domina, leistet nicht so die Theologie der Philosophie den Dienst, sie in ihrer Metaphysik zu legitimieren? Kierkegaard verstand sich in seiner Existentialdialektik als Glaubender. Er kennt darum keine Theologie als „ein der Verselbständigung fähiges Moment dieser Bewegung" des Glaubens (Christ. 46) [1]). Heidegger hat die Existentialdialektik Kierkegaards

quaestio iuris. Daß Diem durch sein Nachdenken der „Existenzdialektik" den Nachweis nicht erbracht hat, beweist indirekt Heideggers System (vgl. folg. Anm.) Diems Kritik an Grisebachs Dialektik ist insofern überholt, als aus der erwähnten „Kritischen Ethik" klar hervorgeht, wie Grisebach dem humanistischen Erkennen jede Möglichkeit existentieller Wirklichkeit bestreitet und sich deshalb um das In-Bewegung-Bringen der Dialektik von Du und Ich — wenn man das überhaupt noch Dialektik nennen kann — nicht mehr zu sorgen braucht, da sie im Bereich der Erkenntnis sich gar nicht ereignet, für diese also gerade Problem bleiben muß.

1) Vgl. hierzu Hermann Diem, „Methode der Kierkegaardforschung",

entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht. Betrachtet eine Theologie diese Existentialdialektik als ihr systematisches Fundament, so begibt sie sich jedenfalls in den „Zirkel"

Zwischen den Zeiten. 7. Jahrg. 1928, S. 167 ff. — Inzwischen hat Diem in seinem Kierkegaardbuche (s. vorige Anm.) wohl die authentische Interpretation vorgelegt. Der sachliche Abstand gegen die Bücher von Geismar und Bohlin liefert die maßgebende Kritik der abwegigen Interpretationen. Darin beruht der bleibende Wert von Diems Arbeit. Und doch muß seinem Buche die prinzipielle Aktualität bestritten werden. Diem führt in seinem Literaturverzeichnis auch Heideggers Buch an, ohne eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Heidegger zu geben, die doch von entscheidender Wichtigkeit gewesen wäre. Ebenso wie Grisebach die „Grundlagen der Kierkegaardschen Dialektik kritisch" (Diem 338) ablehnt, nimmt Heidegger sie positiv in sein System auf. Wenn Kierk. sagt: „Die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet" (Diem 283), so kann man jetzt sagen, daß die Metaphysik Heideggers an diesem Interesse *nicht* gestrandet ist, jedenfalls vermißt man im Interesse Kierkegaards den Beweis Diems, daß sie gestrandet sei. Heidegger erfaßt das absolute Paradox im geschichtlichen Dasein selbst, er *braucht dazu nicht die Offenbarung*. Die doppelte Möglichkeit der Existenz, eigentlich oder uneigentlich zu sein, verlegt die „Wahl" in den Vollzug der profanen Existenz selbst. Den „Augenblick" als „Fülle der Zeit", den K. nur im Gottmenschen gesetzt sein läßt, erreicht Heidegger durch seine Analyse des „Seins zum Tode". So könnte man alle christlichen Voraussetzungen Kierkegaards von Heidegger aus destruieren. Diems kongeniale Darstellung Kierkegaards ist ohne jede existentielle Bedeutung (im Sinne Kierk.-Diems) für uns, weil wir jetzt Heideggers Ontologie haben. Ehe nicht Diem als derjenige, der Kierkegaards Existenzmitteilung uns vermitteln möchte, Heidegger widerlegt hat, darf er nicht von der „heutigen Christenheit" erwarten, daß sie sich durch Kierkegaards Angriff „aufs Aeußerste bedroht fühlt" (332). Aber vielleicht *erschrickt* die heutige Christenheit vielmehr darüber, daß all das, was die Wortführer ihrer Theologie als Offenbarung nach urchristlichem und reformatorischem Verständnis ausgeben, von einem Philosophen ohne Mythologisierung, also exakt und profan hergestellt wird. Und vielleicht wird die Christenheit andrerseits gegenüber den Wortführern ihrer Theologie *bedenklich*, wenn ein Philosoph wie Grisebach nachweist, daß die von ihnen gebrauchten Begriffe von Offenbarung schlechte Philosophie, d. h. Metaphysik sind. — Bemerkenswert ist, wie Diem mit dem Problem der Anfechtung, dem „Pfahl im Fleisch" bei Kierkegaard nichts anfangen kann (302 f. 357 f., 361). Er sieht wohl, daß der „unheimliche Grenzstreit zwischen Glaube und Anfechtung ... das eigentliche Problem" von K.s Leben ausmacht (303); aber er merkt nicht, daß von hier aus K.s „Existenzmitteilung" völlig zersetzt wird, weil sie an das Problem der Erfahrung, die einem jeden und jedem anders

des humanum. Ja selbst dort wird ihre Berechtigung zweifelhaft. Sie verdoppelt nur die philosophische Wahrheit. Bultmann betrachtet es als Aufgabe der Theologie, richtig von der neuen, eigentlichen Seinsmöglichkeit zu reden; Heidegger sieht den Sinn von Sein darin, die Eigentlichkeit des Seinkönnens im richtigen Seinsverständnis existierend je schon zu „sein". *So verstanden macht aber die Philosophie als Wissenschaft vom Sinn des Seins die Theologie mindestens überflüssig.*

4. Wenn wir jetzt unsere zum Leitfaden genommenen Fragen beantworten, so können wir sagen: wofür das Sein als existentielles Dasein sich entscheidet, ist immer eine Möglichkeit seiner selbst. Das Dasein kann sich überhaupt nur für ein Seinkönnen seiner selbst entscheiden, sofern es als Ursprung seiner selbst verstanden wird. Damit wird das Evangelium zum Gesetz, so beantworten wir in theologischer Terminologie die zweite Frage. Wenn das Evangelium, die Offenbarung mich vor die Entscheidung stellt, wie ich hören will, genauer, die Entscheidung fällt, wie ich je schon gehört habe; wenn die Offenbarung dem Dasein die beiden Möglichkeiten, die es „immer" schon hatte, nur neu aktuell macht, dann stellt die Offenbarung lediglich vor die Entscheidung, sich entweder über das eigene Sünde-Sein zu täuschen, oder sich zu diesem „eigentlich" zu bekennen; denn das Dasein hat „von sich aus", d. h. „immer schon" nur die Möglichkeiten, das, was es je schon ist, uneigentlich oder eigentlich zu sein. So wird aber die Offenbarung profanisiert, zur, vielleicht endgültigen, Aufklärung über die eigene, doch wohl profane — oder etwa je immer schon begnadete? — Existenz. Wenn ich, um zu verstehen, was Offenbarung ist, immer schon ein „Vorverständnis" von Offenbarung haben muß, dann wird in der Tat das „Hören"

widerfährt, gar nicht heranführt. Diem sieht in der Anfechtung nur „das letzte Problem des christlichen Existierens" (302). Vielleicht *beginnt* aber in der Anfechtung erst das Problem des christlichen Existierens, d. h. die Frage der wirklichen Rechtfertigung im Geschehen selbst. Von solcher Rechtfertigung gäbe es dann allerdings keinerlei Existenzmitteilung mehr, sondern nur die Verheißung. — Zum analogen Problem bei Luther vgl. demnächst Hans Michael Müllers umfassende Untersuchung über „Erfahrung und Glaube bei Luther. Zum Gewißheitsproblem".

auf die Offenbarung selbst „profan"; aber es gibt nun auch keine Möglichkeit mehr, „das Wort, das geschrieben steht", als „heilig" zu verstehen; denn dies „Wort" sagt ja nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte. Vom Selbst-Verständnis aus verbietet sich die Heiligsprechung des „Wortes", weil dieses nur die Bestätigung des im „natürlichen" Daseinsverständnis „Vorgewußten" ist. Die philosophia als ancilla macht die theologia überflüssig; es sei denn, der Philosoph gibt dem Theologen den heimlichen Auftrag, den heroischen Atheismus der eigenen Methode als „Bewegung des Glaubens" zu interpretieren. Wenn das Selbst-Verständnis der Existenz schon ein „Vorwissen" der Offenbarung ist, ist dann nicht die Selbstauslegung des Daseins schon Glaube? Wird so nicht das humanum doch wieder zum Theos?

Hier zeigen sich die Gefahren einer ausdrücklichen Festlegung der Theologie auf eine Erkenntnistheorie, die sich als existentiell-ursprünglich, d. h. als Metaphysik versteht. Prinzipiell ist das Hören der Theologie auf die Philosophie kein Fehler. Bultmann ist keineswegs damit widerlegt, daß seine methodische Abhängigkeit von Heidegger dargetan wird. Im Gegenteil, diese rücksichtslose Berufung auf eine exakte Philosophie ist vielmehr Grund dazu, daß Bultmanns Theologie wie kaum eine andere der Gegenwart ernsthaft diskutiert werden kann [1]). Daß Bultmann vor jeder Exegese so dringlich

1) So wird etwa Gogartens Theologie so lange wissenschaftlich nicht diskutiert werden können, bis er seine Tendenz auf eine Existentialdialektik in klarer Begrifflichkeit zum Ausdruck bringt. Wenn er die Wirklichkeit, die Existenz interpretiert als Entscheidung gegenüber einer doppelten Möglichkeit: „Daß sich die Wirklichkeit unser bemächtigt und wir ihre Diener sind, oder so, daß wir uns der Wirklichkeit zu bemächtigen suchen und wir die Herren sein wollen" (Glaube und Wirklichkeit, Zwischen den Zeiten, 1928 S. 182), so ist damit offenbar die Dialektik von Möglichkeiten und eigenstem Seinkönnen gemeint. Ist es schon hier schwierig, den ontologischen Sinn der Terminologie zu erfassen, so wird im Blick auf das Ganze von Gogartens Systematik der Mangel immer fühlbarer. Gogarten verwendet keinen einzigen in seiner Qualität durchsichtigen Begriff. Er umschreibt lediglich in religiöser Terminologie seine exegetischen Auffassungen — ob diese zu Recht bestehen und ob demgemäß auch seine Umschreibungen richtig sind, steht hier nicht zur Debatte. Ungeklärt ist vor allem bei Gogarten der Begriff des Menschen. Gogarten sagt: Der Mensch „ist, was er selbst ist, und sonst gar nichts" (a. a. O. 189).

die Existenzfrage des Exegeten stellt, ist der einzige Weg, der Verwirrung der Exegese, ihrem Aufgehen in psychologische Einfühlung, religionsgeschichtliche Milieustudien, reine Philologie oder formal-orthodoxe Erhebung des „Schriftbeweises" ein Ende zu machen [1]). Die Theologie der Gegenwart wird über ihre Krisis, in die sie die

Diese Definition ist eine Tautologie und als Fundamentalsatz einer Anthropologie wenig aufschlußreich. Welcher Seinsbegriff wird hier vorausgesetzt? Nehmen wir die letzte Veröffentlichung Gogartens „Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus" (Zwischen den Zeiten, 1928 S. 368 ff.), so kommen auf jeder Seite die Fragen. Welche Seinsweise meint die „Unmittelbarkeit" des Nächsten (372); was heißt, ihn „als das konkreteste Faktum unseres Lebens verstehen" (373)? Die Begriffe „verstehen", „Leben", „Faktum", „konkret", müßten geklärt werden, damit solch ein Satz ins Licht wissenschaftlicher Diskutierbarkeit gezogen werden könnte. Was heißt „Leben aus . . ." (sich selbst), „leben von her . . ." (dem Nächsten). Vor allem ist der Begriff des „Nächsten" bei Gogarten ganz undeutlich. — Das Gesetz soll ein „Ausdruck" des „Willens Gottes" sein (377). Ist „Ausdruck" im Sinne von Symbol oder *παράδειγμα* gemeint? Oder ist das Gesetz identisch mit dem Willen Gottes? Dann müßte aber von neuem nach seiner Seinsweise gefragt werden, zumal eine Seite weiter „Ausdruck" mit „Offenbarung" gleichgesetzt wird. Was besagt ontologisch „leben nach . . ." (dem Willen Gottes) und „leben in . . ." (dem Gehorsam)? Erst nach dieser Explizierung kann der Begriff der „Erfüllung" durchsichtig werden und das entscheidende „indem" der Erlösung (382 f.), das vor allem der exakten Bestimmung bedarf, vor der Gefahr einer bloßen logischen Konstruktion, einer Konklusio, die aus den Prämissen herausspringt, gesichert werden.

1) Eine andere Frage ist, ob der Existenzbegriff zur exegetischen Methode werden darf. Hier erheben sich schwerwiegende Bedenken gegen Bultmanns Identifikation von historischer und systematischer Theologie. B. verwahrt sich zwar ausdrücklich dagegen, daß sein Begriff der geschichtlichen Existenz eine endgültige exegetische Methode garantiere. Da die „Erschlossenheit" für die Existenz „ja immer das Verstehen meiner Existenz ist, hat sie nie den Charakter eines Ergebnisses der Forschung . . ." (Dialekt. Theol. 60). Dies ist für den profanen Exegeten, der etwa die Bhagavadgita interpretiert, zweifellos zutreffend. Etwas anderes ist es aber, wenn der Exeget an einem Text sich im Selbstverstehen übt, der zugleich den Anspruch der Autorität erhebt. B. meint doch offenbar die kanonischen Schriften der Bibel, wenn er das „Wort" „heilig" nennt, das „geschrieben steht". Wie ist es nun, wenn der Exeget in einer solchen Schrift eine falsche Existenzauslegung feststellt? Der Exeget B. tut dies. Sehen wir einmal ab von seinem Jesusbuch, wo die Quellenauswahl ein dunkles Problem ist, und halten wir uns an seine „Analyse des ersten Johannesbriefes" in der „Festgabe für Adolf Jülicher", Tübingen 1927 S. 138 ff.

Schleiermachersche Bewußtseinstheologie gebracht hat, nicht hinauskommen durch das Programm des „Tiefer hinein in die Schrift" oder des „Zurück zu den Reformatoren", wenn nicht mit aller Schärfe zuvor über die existentielle Situation dessen gehandelt wird, der das Programm sich stellt. Das heißt aber: Die Theologie bedarf zur Klärung ihrer Lage heute der Philosophie. Es fragt sich nur, mit welcher Philosophie die Theologie ins Gespräch kommen möchte, mit einer ausgesprochenen Metaphysik oder mit einer kritischen Philosophie. Metaphysik ist Heideggers Philosophie durch und durch. Das Dasein wird „ursprünglich" verstanden und in sich geschlossen. So wichtig es ist, daß Heidegger mit Energie die Existenzfrage aus der ästhetischen Sphäre ins Ethische verschieben möchte, so deutlich ist, daß er doch bei einem ästhetischen Phänomen endigt, dem Heroismus eines „kalten Wachseins für die ganze Verlorenheit eines reinen in der Welt und dann die dumpf-stumme Entschlossenheit hinein" (Przywara a. a. O. 260). Die „Reue" Kierkegaard-

---

B. bezeichnet I. Joh. 2, 1—2 „als eine falsche Exegese von 1, 6—9". „In offenbarem Mißverständnis von 1, 8—10 wird die Warnung, sich sündlos zu fühlen, umgebogen in den Trost für den Sünder" (141). Das soll doch heißen: Die Erfassung des Christ-Seins „unter der Vergebung" ist „echt" als Warnung, „unecht" als „tröstliche Auskunft". Oder: B. konstatiert einen sachlichen Unterschied zwischen I. Joh. 3,8 a und b und sagt abschließend: „Der Sündenbegriff der Vorlage (8a) und des Verfassers (8 b) ist verschieden." Der Sündenbegriff ist aber doch jeweils ein Ausdruck der eigenen Existenzerfassung hinsichtlich des Sünde-Seins. Also hat der Verfasser des ersten Johannesbriefes eine falsche Existenzerfassung. Ist nun sein Wort auch noch „heilig", weil es „geschrieben steht"? Wie konstatiert überhaupt B. die Differenz? Die Unterscheidung zwischen richtiger und falscher Existenzerfassung kann er doch nur machen auf Grund eines „Vorwissens" um die Existenzmöglichkeiten (daß B. seine Argumentation auch stilkritisch unterbaut, tut hier nichts zur Sache). Feststellbar sind zwei voneinander abweichende Existenzerfassungen. Für welche soll der Exeget sich entscheiden, welche soll er dem Prediger zur Verkündigung empfehlen? Doch wohl die „echte" der „Vorlage". Dann kann aber die „falsche" nicht zugleich „heilig" sein, bloß weil sie „geschrieben steht". „Heilig" ist also nicht das „Wort", sofern es „geschrieben steht", sondern sofern es „echt" ist. Ueber diese Echtheit entscheidet jeweils der Exeget in seiner Existenzerfassung. „Heilig" ist also das „Wort", sofern es „gehört" wird. Das „Hören" des „Forschers" ist also nicht „profan", sondern verteilt das „Heilig". Das „Wort" ist gerade profan, es kann nur „heilig" sein, indem es „gehört" wird.

Heideggers ist letztlich doch ein ästhetisches Phänomen, das sich ethisch genießende Ich, das in der „Leidenschaft" der Existenz sich selbst als kosmischen Ursprung und Sinn einer Welt erfaßt. Heideggers Ontologie verfehlt das einzig ernst zu nehmende ethische Problem, das Problem des „Anderen". Der „Andere" soll im „Mitsein" dem Dasein immer schon gegeben sein. Aber damit wäre er eben nur als „Mitsein" gegeben. Das eigentliche Problem begänne erst, wenn das Sein des „Anderen" als Mit-Dasein verstanden werden müßte. Es mag hier die Frage unerörtert bleiben, ob das Problem des Mit-Daseins von Heideggers Systemansatz aus sinngemäß zu stellen ist; müßte diese Frage verneint werden, so wäre das ein Zeichen dafür, daß solche Ontologie an das eigentliche Problem der Ethik nicht heranführen kann [1]).

Erst eine kritisch-ethische Philosophie, die das Problem des „Anderen" am Ende ihrer Besinnung nicht doch noch durch einen Identitätssatz (bei Heidegger das „Mitsein") löst, wird mit einer kritischen Theologie gemeinsam erörtern können, wo das Problem des Glaubens liegt, in der eigenen Existenzerfassung oder in der Situation der zu erfahrenden Begrenzung durch den „Anderen". Voraussetzung für dieses Gespräch ist allerdings, daß die Theologie einen Anspruch völlig aufgibt, den nämlich, eine „Bewegung des Glaubens" zu sein. Gründet sich die Theologie als angebliche „Bewegung des Glaubens" auf eine philosophische Methode, die sich selbst als Seinsweise ihres Gegenstandes versteht, dann erhebt sie diese Methode unweigerlich zum Glauben; ihr Gegenstand fällt mit dem der Philosophie zusammen. Damit macht sich die Theologie als Wissenschaft grundsätzlich überflüssig.

---

1) Grisebach hat in seiner schon genannten Ethik im ausdrücklichen Gegensatz zu Heidegger in ständiger Hinsicht auf die „ethische Wirklichkeit" als das Problem des „anderen" eine neue „Zeitlehre" entwickelt (12. Kap. „Vom Gestern, Heute und Morgen"), die sich bemüht, jede „metaphysische Prämisse" zu vermeiden, und damit zur „Anfechtung" für die Ethik unserer Zeit werden kann (vgl. hierzu H. Knittermeyer in Theol. Blätter 1928, Sp. 213). Heidegger wird auf diesen zentralen Angriff eingehen müssen, will er sich nicht in seinem System als unwiderlegbar ansehen, d. h. von der aktuellen Diskussion abschneiden.

Der Verzicht der Theologie auf die eigene Existentialität[1]) würde den Zugang zu einem Problem öffnen, das Bultmann wohl sieht, das er aber in Konsequenz seiner Voraussetzungen beharrlich zurückweisen muß. Wir meinen das Problem eines paradoxen Inhaltes der Offenbarung, womit natürlich auf keine Weise ein sacrificium intellectus gefordert sein soll. So lange nur das paradoxe „Daß" und „Wie" des Glaubens erörtert wird, kommt die Theologie an das eigentliche Problem des Glaubens nicht heran. Dies beginnt erst dort, wo die Möglichkeit eines paradoxen „Was" der Offenbarung ernsthaft zugegeben wird. Die Paradoxie des „Daß" der Offenbarung kann immer noch, das gerade zeigt Bultmanns Theologie, durch einen dialektischen Existenzbegriff aufgefangen und damit des wirklich paradoxen Charakter entkleidet werden. Erst die Einsicht in das unbegreifliche „Geschehen" der Offenbarung bringt die Theologie wahrhaft in Verlegenheit und damit zur Besinnung über sich selbst. Dieses „Geschehen" würde dann nicht das paradoxe Ereignis der Existenzerfassung meinen, sondern, philosophisch gesprochen, die wirkliche Begrenzung je meines Daseins durch ein fremdes. Die theologische Erörterung dieses Geschehens vom Begriff der „Verheißung" her würde erst das Problem der wirklichen Offenbarung sichtbar machen. Die Christologie als Ausdruck dieses Problems müßte dann aus der formalen Verflüchtigung zum materialen Existential des natürlichen Daseins, in die sie bei Bultmann gerät, befreit werden. Sie würde zum Hinweis auf das „Problem des wirklich Guten", die Rechtfertigung „von außen", deren „existentielle Möglichkeit" nicht schon mit der „Uebernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit" gegeben ist — dies ist nur der Fall, wenn die „Offenbarung" identisch ist mit dem „Anruf des Gewissens" —, sondern Verheißung bleibt, weil die Vergebung propter Christum ausschließlich der „Anfechtung", als der Erfahrung, im Kreuze Christi verheißen ist.

1) d. h. auf den Anspruch, „bewußt vollzogene Explication des glaubenden Verstehens" zu sein. Vgl. Bultmann, „Kirche und Lehre im N. T.", Zw. d. Z. 1929, S. 9 ff. Dieser Aufsatz bringt einen exegetisch-systematischen Abriß der Grundposition B.s, der unsere Fragen gelten.

Kritische Berichte.

Aus der dogmatischen Arbeit.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

G. Wobbermin: Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. Tübingen, Mohr 1927, M. 1.20. — Th. Odenwald: Protestantische Theologie. Ueberblick und Einführung. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter u. Co. 1928 (Sammlung Göschen). — O. Ritschl: Theologische Briefe an Martin Rade. Mit einem Anhang: Die evang. Bekenntnisschriften und ihr kirchlicher Gegenwartswert. Gotha, Leop. Klotz 1928. M. 3.60. — F. Kattenbusch: Das Unbedingte und der Unbegreifbare. Eine Studie zum Gottesgedanken. Sonderabdruck aus Theol. Stud. u. Krit. 1926. M. 2.60. — R. Liebe: Die Neugeburt des Christentums. 2. umgearb. Aufl. Freiberg i. Sa., Mauckisch 1926. M. 6.—; 7.20. — Th. Traub: Von den letzten Dingen. Vorträge auf neutestamentlicher Grundlage. Stuttgart, Quellverlag der Ev. Gesellschaft 1926. M. 4.—. — A. Chambers: Unser Leben nach dem Tode. Mit Vorwort von D. Fricke und Fr. Buenbacher. 2. Aufl. Leipzig, Reisland 1928. M. 3.80. — D. Nielsen: Der geschichtliche Jesus. Mit einer Einführung: Grundsätzliches zur Leben-Jesu-Forschung. München, Meyer u. Jessen 1928. M. 5.50; 7.50. — E. Lohmeyer: Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11. Heidelberg, Winter 1928. — Joh. Leipoldt: Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte (Angelos-Beihefte Heft 2). Leipzig, Pfeiffer 1927. — E. Underhill: Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen. Aus dem Englischen übertragen von H. Meyer-Franck und H. Meyer-Benfey. Mit einem Geleitwort von F. Heiler. München, Reinhardt 1928. M. 16.—; 18.—.

1. In meiner Auseinandersetzung mit Kattenbuschs negativer Wertung Schleiermachers (ZThK 1927, S. 312 ff.) betonte ich die für das theologische

Denken und die ihm gestellten Aufgaben epochale Bedeutung der Zeitenwende der Aufklärung. Mit der Aufklärung zerbrach die Selbstsicherheit der religiösen Tradition, auf deren Boden auch der ältere Protestantismus stand, die Reformatoren mit einbegriffen. Gott, seine Offenbarung, das Werk der Erlösung in einer in den Grundzügen ganz bestimmten vorstellungsmäßigen Fassung sind hier von vorneherein sichere und feste Gegebenheiten, und zwar von außerhalb her so unmittelbar gegeben durch die geltungssichere christliche Ueberlieferung. Auch Luthers Betonung des Glaubens als des Prinzipes der persönlichen Heilsgewißheit steht auf diesem Boden. Der Glaube hält sich an das Wort; und er kann sich darum so einfach an das Wort halten, weil von vorneherein traditionsaxiomatisch feststeht, was es mit dieser Schriftsammlung auf sich hat. Nur, wenn man diese Verhältnisse deutlich sieht, hat man ein volles Verständnis für die epochale Bedeutung der traditionskritischen Wende, die mit dem Zeitalter der Aufklärung für das theologische Denken anhebt, das sich von da an vor neue Aufgaben gestellt sieht, und damit zugleich für die wegweisende Bedeutung Schleiermachers in der Inangriffnahme dieser Aufgaben.

Während sich die Aufklärung von der unsicher gewordenen Position überlieferter religiöser Geltung auf die vermeintlichen Fraglosigkeiten einer gleichfalls naiv unkritischen Vernunft zurückzieht, bemüht sich Schleiermacher um die notwendige Neubesinnung darauf, was es denn eigentlich um jene vordem in einer bestimmten überlieferten Fassung so selbstverständlichkeitsgewissen Dinge ist: um die Religion selbst und um die Bedeutung und Geltung ihrer Vorstellungen, um die Schrift, um die mit der Christustatsache gegebene Erlösung und um die Christustatsache selbst. Und diese Neubesinnung ist zugleich ein tiefgreifendes Umdenken. In der Religion tritt an Stelle einfach gegebener, an uns herangebrachter und so unmittelbar real genommener Vorstellungen ein bestimmtes objektbezogenes Erleben, wovon uns die überlieferten religiösen Vorstellungen Kunde geben; die Schrift wird aus einem Buch, dessen Inhalt einfach hinzunehmen ist, ein grundlegendes und wegweisendes Glaubenszeugnis religiöser Erfahrung; die Erlöserperson mit ihrem persönlichen Erlösertum, das uns gegenwärtig erfahrbar erreicht, tritt an Stelle einer auf göttliche Buchautorität hin zu glaubenden Erlösungsveranstaltung. Das alles ist nicht nur ein methodischer Neuansatz des theologischen Denkens, sondern zugleich auch ein Hinausdrängen über die in die Krisis der Aufklärung hineingeratene Geschichtsform des Christentums als einer überlieferungssicheren Buchreligion zu einem sachgemäßeren Verständnis.

Die neuerlich erhobene Forderung, über Schleiermacher auf Luther

zurückzugreifen, hat darum doch ihr Berechtigtes. Gerade aus Luthers theologisch wohl durchdachtem praktischen Christentumsverständnis werden wir in vielem die Gedanken Schleiermachers zu berichtigen und zu vertiefen haben. Nur darf jene Forderung nicht dahin verstanden werden, daß wir die Neuansätze bei Schleiermacher wieder gegen Luthers von der Krisis der Aufklärung noch unberührte theologische Position eintauschen sollen. Dahin zurück ist uns als klar sehenden Theologen der Weg verbaut.

2. Ein Beitrag zu diesem Streit um Schleiermacher ist die Broschüre von Wobbermin [1]). Ihm liegt das entscheidend Bedeutsame für die rechte Wertung Schleiermachers — wie auch Ritschls und des Verhältnisses der theologischen Leistungen beider Männer zueinander — im Methodischen. Mir scheinen daneben die von mir im Vorhergehenden kurz angedeuteten inhaltlichen Wegweisungen von selbständiger Wichtigkeit und Bedeutung. Worauf es Wobbermin ankommt, das ist bekanntlich die über Ritschls Theorie von den Werturteilen hinausgreifende, im Unterschied von jener eine positive Anweisung für die methodische Einzelarbeit des Systematikers enthaltende religionspsychologische Methode, wie er sie in Fortführung Schleiermacherscher Intentionen vertritt. Von Ritschl her ist dem Schleiermacherschen Ansatz einzufügen die klare historische Orientierung. Hier begnügt sich Schleiermacher in der Tat mit einer Entfaltung des frommen Bewußtseinsstandes des in die geschichtlichen Zusammenhänge der christlichen Erlösungsreligion eingetauchten Subjekts. Das Neue Testament hat lediglich die Bedeutung einer letzten Kontrollinstanz für christliche Glaubenssätze. Es fehlt die Klarstellung dessen, wie das Wechselverhältnis zwischen dem geschichtlich gegebenen Objektiven, der Schrift, und dem zu dessen rechter Erfassung unentbehrlichen subjektiven Moment, der persönlichen Erfahrung, näher zu bestimmen und auszugestalten ist (25). Nämlich so, wie W. das an späterer Stelle in seiner Auseinandersetzung mit den Dialektikern formuliert: „Die Heilige Schrift als geschichtliche Urkunde der Offenbarung ist die alleinige Quelle der evangelischen Glaubenslehre; die eigenpersönliche religiöse Erfahrung ist das methodische Hilfsmittel" zur sinngemäßen Erfassung (41) und zwar auf dem Wege des religionspsychologischen Zirkels [2]).

---

1) Sie enthält außer dem ihren Titel bestimmenden Vortrag drei Zusätze: Ferdinand Kattenbusch über Schleiermacher und Ritschl; die Stellung der dialektischen Theologie zur Heiligen Schrift; Erich Przywara über Schleiermacher und Ritschl und die Theologie der Synthese beider.

2) Daß W. auf dem Wege seiner Ausführungen Anlaß nimmt, Schleiermacher gegen die Vorwürfe des religiösen Aesthetizismus, der Psychologisierung der Religion und des bestimmenden Einflusses seiner Versuche philo-

3. Wie Wobbermin steht auch Odenwald auf Schleiermacher. Das verrät schon sein erster Satz: „Die protestantische Theologie erhält ihre Aufgabe vom protestantischen Frommsein“ (6). Wir haben Schleiermacher so wenig ausgeschöpft, daß wir vielmehr „erst dabei sind, seine methodischen Anweisungen zu einer theologischen Methode zu erheben“ (92). Gemeint ist das in dem Sinne Wobbermins. Der für das Ganze entscheidende Abschnitt bei Odenwald: „Das Problem der protestantischen Theologie“ steht denn auch unter Wobberminscher Wegweisung.

Die Fragestellungen und Antworten der Theologie stehen zugleich auch im Zusammenhang mit dem Geistesleben der betreffenden Zeit. Darum ist das Zweite, was — nach einer Darstellung des protestantischen Frommseins — zur Darstellung kommt, die geistige Lage unserer Gegenwart. Zuerst ihr Geisteserbe, nämlich das Geisteserbe der unmittelbaren Vergangenheit mit ihrer Ueberschätzung der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode und des empirischen Wissenschaftsbegriffs, jene Geistigkeit, die „endlich bei sich selbst bleibt, sich durch sich selbst begreift an Hand der von ihr hervorgebrachten Maßstäbe des rationalen Erkennens und der anwendbaren Gesetze“ (31) mit den Auswirkungen davon in Geisteswissenschaft und Theologie als Historismus, Psychologismus und Rationalismus. Daneben steht als Zweites das Ringen um einen anderen geistigen Standort, wo der Weg zum Irrationalen in der Religion wieder frei und der Wille zum Transzendenten wieder lebendig wird. Wie sich dies Ringen in der Theologie auswirkt, davon gibt der folgende Abschnitt ein in der Kürze eindrückliches Bild [1]).

Das Ganze ist eine Einführung speziell in die Gegenwartslage der protestantischen Theologie. Der Blick zurück ist beherrschend gerichtet auf das Geisteserbe der unmittelbaren Vergangenheit, mit dem wir gegenwärtig in unmittelbarer Auseinandersetzung stehen. Die tatsächliche Gesamtproblemlage der protestantischen Theologie ist aber um vieles umfassender und führt in ihren letzten Problemansätzen um vieles weiter zurück (s. oben S. 59). Diese weitere Zurückbesinnung fehlt

---

sophischer Systembildung auf seine Glaubenslehre, im besondern bei seiner Wesensbestimmung der Religion, zu verteidigen, sei nur gerade erwähnt.

1) Es folgt dann noch eine Behandlung „des Problems der Theologie“ unter den zwei Gesichtspunkten: „Gottes- oder Glaubenstheologie“ und „anthropozentische oder theozentrische Theologie“, wie schon gesagt, Wobbermins Wegweisung folgend. Eine Erörterung der Frage nach der Gliederung der Theologie und eine Darstellung der Probleme der einzelnen Disziplinen sowie ein Abschnitt über protestantische Theologie und protestantische Kirche machen den Schluß.

hier wohl nicht. Die Neuwendung des theologischen Denkens gegen die altprotestantische Art durch Schleiermacher wird nicht nur gelegentlich erwähnt. Es wird aber nicht in der vollen Tiefe entwickelt, vor welcherlei sehr einschneidende Fragen sich die protestantische Theologie schon vom Zeitalter der Aufklärung an gestellt sieht. So haben wir hier mehr eine Einführung in die Fragestellungen, welche gerade das gegenwärtige theologische Denken beherrschen, als eine Einführung in die Gesamtproblemlage der neueren Theologie, auf deren Weg die hier zum Verständnis gebrachte Theologie der Gegenwart nicht mehr ist als eine — vielleicht besonders bedeutsame — Episode[1]).

4. Auf „einige zur Zeit brennendste Fragen" (100) beschränkte sich O. Ritschl bei seinen Briefen an Rade aus Anlaß von dessen Glaubenslehre[2]). Daß der Verfasser der Dogmengeschichte des Protestantismus hier seine dogmatische Meinung äußert, ist die Stärke des Buches; seine Schwäche die fertige Abgeschlossenheit des Theologen einer älteren Generation, dem es nicht so gegeben ist wie z. B. eben Rade, neueren Versuchen auch bei einer im Hauptzug kritischen Stellungnahme zugleich ein wirkliches Verstehen entgegenzubringen. Besonders, und fast schmerzlich, tritt das zutage — neben mancherlei Beachtlichem — in der Polemik gegen die dialektische Theologie. Auch Ottos Bemühungen vermag er nicht gerecht zu werden. In dem „von Otto ergrübelten Begriff von einem vermeintlichen Kreaturgefühl" tritt seines Erachtens „eine grundsätzlich pessimistische Einstellung zu dem gesamten weltlichen und insbesondere dem eigenen geschöpflichen Sein ganz unzweideutig hervor", die Ritschl mit dem rechten Optimismus des christlichen Schöpfungs- und Führungsglaubens unverträglich erscheint (40). Nun ist aber doch dies Kreaturgefühl nicht ein irgendwelcher Kreaturpessimismus, sondern ein Nichtigwerden des eigenen Ich und der gesamten geschöpflichen Existenz vor dem „ewigen" Gott und damit einfach das Korrelat zu der Vollerfassung der Majestät Gottes. Auch die Rede vom „ganz Anderen" lehnt Ritschl für den christlichen Glaubensstandpunkt rundweg ab. Gott ist „für diese Menschen, die es im Glauben auf ihn und seine

1) Erinnert sei an dieser Stelle an H. Stephan: Die systematische Theologie, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1928. Mk. 3.60 (aus der Reihe: Die evang. Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgabe). Vgl. Jahrgang 1928 S. 400.

2) Über die Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens durch H. Stephan in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre (Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. Gießen, Töpelmann 1928. Mk. 10.—; geb. Mk. 12.—) s. die Selbstanzeige im Jahrgang 1928 S. 232 ff.

Liebe wagen, überhaupt nicht oder wenigstens nicht mehr" „das ganz Andere", „sondern sie gehören als seine Kinder mit ihm als ihrem Vater zusammen" (76). Ebenso soll auch das tremendum Gottes im christlichen Gottesverhältnis ganz zum Verschwinden kommen. Im Gegensatz gegen die Ueberbetonung dieses Momentes bei Calvin und seinen modernen Erneuerern bezeichnet es Ritschl in Anlehnung an sein Verständnis Luthers und in der Gefolgschaft Albrecht Ritschls als einen „objektiven Irrtum des durch die Schuld seiner Sünde belasteten Menschen, den Gott, der selbst vielmehr nur gnädig ist, für zornig zu halten" (63). — Wie berechtigt der Protest Ritschls gegen eine isolierende Betonung dieses Momentes in Gott ist sowie seine Polemik gegen mitunterlaufende allzumenschliche Wendungen in der Rede von Zorn und Ehre Gottes: mit dem „objektiven Irrtum" und dem von mir betonend hervorgehobenen „nur" geht R. nun seinerseits wieder in der anderen Richtung zu weit. Das ist doch keine wirkliche „Kointuition" mehr, an der es seines Erachtens den „Schweizer Theologen" fehlt bei ihrer „bloß theoretischen und zugleich grüblerischen Auswertung der paradoxen Grundanschauung des Christentums" (59), sondern ein wirkliches Hinwegwischen der einen Seite der Sache als „Schein" (63) und eine Ersetzung der „paradoxen Grundanschauung" durch eine den paradoxen Schein durchdringende klare Einheitlichkeit. Recht aber dürfte Ritschl haben, wenn er den Ausdruck „irrational" ausschließlich auf den Glauben angewendet sehen möchte, nicht aber auf Gott selbst und hier für „die wohlüberlegten alten Bezeichnungen supranatural und suprarational" eintritt (79) [1]).

5. Um den Gottesbegriff resp. um die Erkenntnis Gottes geht es auch Kattenbusch. Dabei leitet ihn ein doppeltes Interesse. Das eine ist Feststellung „der Grenzen möglicher Erfassung des Problems, das der Gottesgedanke der Menschenwissenschaft stellt" (320); das andere: „der Vermischung von theologischer und philosophischer Auffassung des Gottesgedankens zu widerstehen" (334). Die Auseinandersetzung mit Tillichs Religionsphilosophie hat beides ausgelöst.

Die Theologie als Wissen um den Glauben hat es zu tun mit dem Gottesgedanken der (christlichen) Religion, d. h. mit einem bestimmten „Vorhandenen"; dies Vorhandene zu „deuten" ist ihre Aufgabe. „Ohne weiteres der Philosophie anheimzugeben, daß sie den Gottesgedanken ‚frei' kon-

1) Neben seinen Ausführungen zur Gotteslehre ist ein anderer Hauptpunkt der Erörterung Ritschls die rechte Fassung der Rechtfertigung als Gerechtsprechung und die Fassung dieser Gerechtsprechung — gegen Holl — als eines synthetischen Urteils.

struiere, nach irgendeinem Gesichtspunkt sage, was er ‚allein' besagen ‚könne' oder ‚dürfe' ist eine Unüberlegtheit" (335). Es ist überdem durchaus zweierlei, was die Religion mit Gott meint, und was die Philosophie als den letzten Gedanken ihrer Welterfassung mit dem der Religion entlehnten „Gott" bezeichnet. Hier hätte Kattenbusch m. E. sogar noch um einiges schärfer sich dahin ausdrücken können, daß der Mensch um Gott nur in der Religion weiß. Nur hier ist das vorhanden, was im eigentlichen Sinne und streng genommen mit „Gott" gemeint ist. In der Religion aber bedeutet Gott allemal „die ‚letzte' Macht für den Menschen und für die Welt des jeweiligen Menschen" (337); Gott und Welt gehören wohl zusammen, aber in deutlicher Unterschiedlichkeit, „als Kontraste" (341); Gott ist „ein Jenseits zur ‚Welt'", darum „‚ist' er nicht ‚offenbar', sondern *macht* sich offenbar", aber so, daß er „trotz, ja gerade in seiner Offenbarung" als „die ‚letzte' Wesenheit oder Macht, die sich nie völlig entschleiert", „ein Geheimnis bedeutet" (343) [1]). Für Kattenbusch entscheidend ist an diesen Darlegungen, daß Religion grundwesentlich auf Offenbarung beruht. Offenbarung aber hat es zu tun mit einem konkreten Gottesbegriff und fordert Anerkennung oder Glauben, eben weil, der sich offenbar macht, nicht einfach offenbar ist wie das, was sonst als Wirklichkeit gilt. „Es handelt sich um die Paradoxie, daß er als ‚der' Deus revelatus vom Glauben ‚begriffen', d. i. *hingenommen* werde als *gerade so* bleibend der Deus absconditus" (369).

Dagegen die Philosophie nimmt gerade ihren Ausgang bei der gegebenen Wirklichkeit und denkt von ihr aus den Gedanken eines Letzten. Ihr Weg ist also gerade der Weg von der Welt her, ihr Resultat ein abstraktes Letztes, ein „das". Ihr letztes und höchstes Wort ist nach Kattenbusch „das Unbedingte". Darin liegt wohl im Unterschied von dem „Absoluten", dem „Ewigen" und „Unendlichen" „die begriffliche Befreiung von dem Gebiete ‚bloß' des ‚Seienden'" (382). Ueber diesen Begriff aber kann der Philosoph „nicht hinaussteigen" (374); und aus dem „das" wird hier nimmermehr ein „der".

Mit Recht kann K. auf Grund dieser Darlegungen von einer „Gegensätzlichkeit" des philosophischen und des religiösen Gottesgedankens reden (392). Der Vermischung beider ist damit deutlich gewehrt. Ganz aus dem

1) Wenn Kattenbusch den allgemeinen religionsgeschichtlichen Befund so sieht, so tut er das als christlicher Theologe, der nach seinem eigenen Dafürhalten den Standort seiner Betrachtung auf dem Boden der christlichen Offenbarung nehmen soll (353). Darum kann er auch von hier aus unmittelbar im Sinne des Befunds der christlichen Religion weiter reden. Doch lassen wir die hier sich erhebenden Fragen und Schwierigkeiten beiseite.

religiösen Gottesgedanken herausweisen will er darum aber doch gerade den Begriff des Unbedingten nicht, erkennt ihn vielmehr an „als ein Prädikat für den christlichen Gott spezifisch als solchen“ (394). Aber nur eben als eine solche Prädikatausſage, nicht aber als entscheidende Letztbezeichnung, die das Eigentliche trifft, während die religiösen Vorstellungen lediglich Symbolwert besitzen. — Zugleich soll, wenn ich recht verstehe, mit der Herausstellung dessen, daß Offenbarung und Glaubensforderung die Grundvoraussetzung des religiösen Gotthabens sind, der Philosophie begreiflich gemacht werden, daß sie sich kein Urteil über die Religion und ihre Gottesanschauung zutrauen könne.

Eine letzte Ausführung sucht zu zeigen, wie gerade der Gott der Offenbarung und des Glaubens der im vollen Sinne Unbedingte ist und zugleich als „der Unbegreifbare“ weit hinausführt über „das Unbedingte“ der Philosophie. Von den Prädikaten, die den christlichen Gottesbegriff umschreiben, ist Freiheit die klare Erfassung eines „Unbedingten“ als „eines“ und „ganz“ und „nur“ solchen (396), „Liebe als die Sphäre der Freiheit“ von der Natur als dem „Inbegriff des Bedingten“ die Shpäre des „Unbedingten“ (400). Dazu kommt die Personenhaftigkeit, wie sie „dem Glauben an der Person Jesu Christi aufgegangen ist“ — Kattenbusch nennt ihn „eine Erscheinung Gottes selbst, so wie der Sohn ein ‚Bild‘ seines ‚Vaters‘ und der denkbar deutlichste ‚Repräsentant‘ desselben ist“ (404) — als die Art, wie allein Liebe und Freiheit zu „einer Wirklichkeit geübter und erlebter Art wird“ (400). Und so eben, kurz zusammengefaßt als ἀγάπη, ist Gott der Unbegreifliche, sofern er auf das Allbelieben einer Allmacht, die sich alles gewähren könnte, selbstlos verzichtend, für seine Geschöpfe „vor sich selbst“ „verantwortlich“ wird (415), ja sogar leidend unter ihrem Sich-ihm-versagen; und darin ist er zugleich in eigentümlich inhaltlich erfüllter Weise wirklich „der ganz andere“ (415). Kattenbusch meint, mit diesen Ausführungen nicht in Spekulationen über Gott geraten zu sein, sondern lediglich das gesagt zu haben, „wieweit theologisches Denken sich vorwagen dürfe, ja ‚müsse‘“ (417).

Diesem gewiß sehr eindrücklichen Gedankengang gegenüber hier nur drei Fragen:

Sind nicht die im Schluß des Aufsatzes entwickelten Gedanken über Gott, wenn anders sie als zutreffende Erfassung Gottes gemeint sind, wenn nicht Spekulationen, so am Ende doch mythologisierende Grenzüberschreitungen bei dem Versuch, „den Gedanken von Gott als Liebe auszukaufen“?

Ist es möglich, auch heutzutage noch den Theologen so von vornherein einfach auf eine schlechthin gegebene Offenbarung zu stellen und dem Philo-

sophen die glatte Annahme des durch den Hinweis auf Offenbarung und Glauben begründeten Veto zuzumuten?

Und dann noch eine Einzelheit. Treffen wir wirklich mit der Rede von „der Erscheinung Gottes selbst", wie sehr sie sich im Ueberlieferten hält, die Wahrheit der Sache? In vollem Ernst so sagen kann man doch wohl nur, wenn man nicht beachtet, daß der Deus revelatus noch in einem andern Sinne der ganz andre oder eben der Deus absconditus bleibt.

6. Weit hinaus über alle kritische Einzelauseinandersetzung auf dem Boden des Christentums greift Reinh. Liebe. Ihm geht es um „die letzte Wahrheit" (5); und diese sucht er nicht einfach vom Boden des Christentums aus. Vielmehr ist ihm das Christentum in seiner geschichtlichen Gegebenheit ein menschliches Religionsgebilde wie andere auch; „die besondere geschichtliche Lage, in der wir uns befinden", bringt es allerdings mit sich, daß die Auseinandersetzung mit „dieser bedeutsamsten und merkwürdigsten aller Religionen" den Ausgangspunkt seiner Erwägungen bildet. Ueberdem ist hier „unter einem erdrückenden Kunstbau von sehr fragwürdiger Art ein unerhörter Wahrheitsquell verborgen", den es „zu erschließen" gilt. So wird also hier in radikaler Weise auch dem Christentum gegenüber die Wahrheitsfrage gestellt.

Schon diese Grundeinstellung wird überall dort von vornherein abgelehnt werden, wo man — wie ich es nennen möchte — christentumsgläubig eingestellt ist, d. h. das Christentum resp. ein bestimmtes geschichtlich gegebenes Christentum unmittelbar als die geoffenbarte Gotteswahrheit hinnimmt. Anders sobald man die menschliche Knechtsgestalt alles geschichtlich gegebenen Christentums klar zu sehen bekommen hat. Hier wird die Wahrheitsfrage auch „dem Christentum" gegenüber, so wie Liebe sie aufwirft, zur wirklichen und dringenden Frage. Das aber eben ist auch heute noch unsere theologische Lage; und es ist erfreulich, daß in einer Zeit, da das theologische Denken an diesem Punkt hier und da stumpf zu werden droht, diese Frage so rücksichtslos gestellt wird, wie das hier geschieht.

Mit solchem Versuch kritischer Auseinandersetzung und Scheidung betritt man einen Weg, an dem schon mancherlei Warnungstafeln stehen. Das weiß auch Liebe. Es kommt in der Tat alles darauf an, daß man zu der Herausarbeitung der Wahrheit aus dem sie umgebenden „Kunstbau von sehr fragwürdiger Art" den richtigen Maßstab besitzt (17). Liebe sucht, gewiß mit richtigem Ansatz, einen solchen Maßstab der Religion selbst abzugewinnen, und zwar durch kritische Beobachtungen auf dem Gesamtgebiete der Religion. Er entdeckt: unter dem gleichen Namen „Religion" gehen zwei wesensverschiedene Dinge, Religion als menschliche „Dichtung" und Religion als „Erleben der göttlichen Wirklichkeit" (23) oder „Phantasiereligion" auf

der einen, „Gottinnigkeit" oder „Wirklichkeitsreligion" auf der andern Seite. Diese Scheidung läuft als „eine Kluft durch alle Religionen hindurch" (24). Es wird gelten, „sichere Kennzeichen" für das „Erleben der göttlichen Wirklichkeit" zu gewinnen (24), um dann an deren Hand die erforderlichen Scheidungen — in unserm Falle also an dem unter dem Namen „christliche Religion" Zusammengefaßten — zu vollziehen [1]).

Zutreffender wäre es, anstatt der künstlichen Auseinanderreißung durch die konkrete Rede von Phantasiereligion und Wirklichkeitsreligion von vornherein lediglich von Phantasiereligiösem oder vielleicht noch besser lediglich von Phantasiehaftem zu reden, das bei jeder geschichtlichen Religion in verschiedenem Maße, eventuell auch bis zu völliger Ueberwucherung, mit dabei ist. Auch schon die wildeste Phantastik primitivsten Religionsglaubens will ja doch sein Beziehung zum Letztwirklichen; will überhaupt auf Wirklichkeitsboden stehen. Und darum eben ist das Problem aller geschichtlichen Religion, ob und wieweit ihr empirischer Bestand dem wirklich entspricht. Ein Problem aber ist das darum, weil alle geschichtliche Religion als menschliches Gebilde dem Verdacht untersteht, Bestandteile mit sich zu führen, die gerade vor dem Wirklichkeitsernst der Religion nicht bestehen können. Hier also wäre der Ansatz zu nehmen gewesen. Damit erst wäre deutlich geworden, wie es sich hierbei um eine Frage handelt, die aus den letzten Tiefen aller geschichtlichen Religion emporsteigt.

Auch das Christentum, sobald wir es ernstlich als menschlich-geschichtliche Ueberlieferungsreligion sehen gelernt haben, steht unter der Frage, die an jedes solche Gebilde gestellt werden muß: wo stehen wir hier auf sicherem Wirklichkeitsboden und in tatsächlicher Letztwirklichkeitsbeziehung? wo dagegen haben wir es zu tun mit dem, was Liebe Phantasiereligion nennt, mit lediglich menschlichen Vorstellungsgebilden, religiöser Mythologie und deren affektiver Wirkung? Seit die sichere Traditionsaxiomatik der christlichen Buchreligion erschüttert ist, eine wirklich mit vollem Ernst gerade auch in dieser Form zu stellende Frage [2]).

---

1) Liebe neigte früher dazu, „Phantasiereligion" und „Wirklichkeitsreligion" als zwei je für sich vorhandene, wesensverschiedene konkrete geschichtliche Gebilde nebeneinander zu stellen. Diese Konstruktion ist auch jetzt nicht klar aufgegeben. Sie wird aber durchkreuzt durch jene andere Betrachtungsweise, die uns in der Rede von der Kluft, die durch alle Religionen hindurchgeht, entgegentrat. Handelt es sich dann wirklich noch um zwei gesonderte geschichtliche Konkretheiten, zu welcher Vorstellung die Rede von den beiden Religionen immer wieder den Anlaß gibt?

2) Wer ernstlich auf diese Frage eingestellt ist, wird Th. Traubs Vorträge auf neutestamentlicher Grundlage „Von den letzten Dingen" — 1926 in

Die erforderlichen „sicheren Kennzeichen für das Erleben der göttlichen Wirklichkeit" findet Liebe in einer Art Innenschau durch „herzhafte gedankliche Erfassung des Innersten im geistigen Menschen" und erfaßt als das „Transzendente in unserer Brust" (31) die Ichheit. „Das Wesen" des neuen aus dem bloßen Natursein erwachenden Menschen ist „die Herrschaft des Ichs" (33). „Diese Ichheit ist göttlich"; das erfüllte Leben in ihr ist Gottinnigkeit. Wie Liebe selber es ausspricht, folgt er hierbei zum Verständnis der Religion der Wegweisung von Joh. Müllers Menschwerdungsgedanken.

Daß Liebe, um religiösen Wirklichkeitsboden unter die Füße zu bekommen, sich nicht einfach an die unsicher gewordenen Religionstraditionen hält, sondern weitere Umschau zu nehmen versucht und dabei gerade das menschliche Geisttum zu Rate zieht, wird ihm nicht verübeln, wer etwas davon zu sehen meint, wie hier in der Tat der im umgebenden Weltsein letztlich doch Verborgene zu allererst uns Menschen gegenüber „sein Schweigen bricht". Ob aber das „Transzendente in unserer Brust" hier wirklich richtig gesehen ist? Und geht es wirklich an, alle Befragung der Religion, um deren Wahrheit es doch geht, hierbei so ganz aus dem Spiele zu lassen? Von da aus wäre es kaum möglich gewesen, die Gottinnigkeit einfach in eine geistige Zuständlichkeit zu setzen. Für echte Religion — auch in ihrer mystischen Form — ist bewußte Beziehung über alle und jede Ichheit hinaus zum Letztwirklichen ein grundlegendes Moment. Und für alles Geisttum ist entscheidend nicht Ichheit überhaupt, sondern die Ichheit, welche über dem Anruf eines Sollens im Menschen überhaupt erst erwacht. Dann aber ist dieses aller geistigen Ichheit vorausliegende Sollen „das Transzendente in unserer Brust". Und dann gibt es auch ein wirkliches Problem der Ichheit; und dieses Problem der geistigen Ichheit gegenüber dem Sollen, an dem sie erwacht,

---

erster Auflage, inzwischen bereits in zweiter Auflage erschienen — mit sehr geteilten Gefühlen lesen. Auf der einen Seite erfreut der religiöse seelsorgerliche Ernst und die biblische Nüchternheit. Wir befinden uns hier aber in einer Welt, die weit jenseits von Althaus' gleichnamiger Schrift liegt. Das von uns berührte Problem ist hier überhaupt nicht vorhanden. Die altprotestantisch aufgefaßte Schrift übermittelt uns unmittelbar ein zutreffendes Wissen von diesen Dingen. — Um dieses zutreffende Wissen bemüht sich an einem bestimmten Punkt A. Chambers; seine 174 Seiten beschäftigen sich mit dem Zwischenzustand. Wo man Religion schließlich doch irgendwie als geschlossene Weltanschauung versteht, wird der Wunsch, zu wissen, immer wieder dazu führen, daß man demjenigen gegenüber aufnahmebereit ist, was zuerst einmal ernstlich unter jene Frage gestellt werden müßte.

ist zugleich das religiöse Problem in dem Verhältnis des Menschen zu dem hierin zunächst ihm fordernd begegnenden Letztwirklichen. Ist dann aber „Versöhnung" wirklich nur ein Begriff der Phantasiereligion? Für Liebe ist Jesus verständlicherweise lediglich der Idealtypus der gottinnigen Ichheit, dem wir nachzufolgen uns bemühen.

Sehr leicht und rasch löst sich von Liebes Voraussetzungen aus das Problem Religion und Kultur. Wenn wirklich „diese Ichheit ‚göttlich' ist" und „unmittelbar" „zur Gottinnigkeit hinüberführt", dann allerdings trägt jede wahrhaft höchste Kultur schon die edelste Religion in ihrem Schoße und keine Stunde bewußter Gottesandacht kann heiliger sein als eine Stunde wahrhaft kulturlichen Schaffens" (51. 52). Eine solche Universalisierung der Religion läßt sich aber nur darum so rasch und leicht vollziehen, weil die Religion hier von vornherein nicht in ihrer sie von allem sonst unterscheidenden Sonderrichtung und eigentümlichen Sonderstellung im Ganzen der geistigen Einstellungen des Menschen gesehen ist. Wenn Liebe der „Phantasiereligion" die „Wirklichkeitsreligion" entgegenstellt, so will er damit zugleich auch abrücken von einer Religion, die sich allerlei Wirklichkeitsträume vor die tatsächliche Wirklichkeit schiebt. Auch hiermit weist Liebe auf etwas hin, was in der Tat sehr ernsthaft zu nehmen ist. Wie oft geht nicht die empirische Religion diesen sehr fragwürdigen Weg [1]) der Hinwegtäuschung über die Härten und Dunkelheiten des Wirklichen. Man kann den Satz: „Wahre Religion muß klar auf dem Boden der Wirklichkeit stehen" aber auch eine falsche Wendung geben und die Gewißheiten des religiösen Glaubens damit allzusehr in die empirische Wirklichkeit hineinziehen, während es ihnen doch gerade eigentümlich ist, über diese greifbare Wirklichkeit hinauszulangen und sich im Zusammenhang damit gelegentlich auch mit einem ganz klaren paradoxen „Dennoch" gegen dies Wirkliche zu stellen.

Besonders bemerkbar macht sich diese falsche Wirklichkeitseinstellung in den Gedanken, welche Liebe von Gott entwickelt. Da hält er sich so nahe wie irgend möglich an diese greifbare Wirklichkeit. Was dabei herauskommt, ist Gottesmythologie. So z. B. die Konstruktion der Instinkthaftigkeit Gottes: „nach allem, was wir in der Natur erleben, kann darüber kein Zweifel sein, daß der tierische Instinkt die Eigenart des göttlichen Schaffens deutlicher wiederspiegelt als etwa die menschliche Intelligenz" (148). Nicht anders die „überaus reiche Sensibilität", mit welcher Gott „alles erlebt, was geschieht. Und jedes Erleben ist sofort Gefühl, ist stürmischer Unwille oder jauchzende Freude, ist segnende Güte oder leidenschaftliches Begehren" (155). Oder

1) Vgl. meinen Aufsatz: Glaubensgewißheit und Wirklichkeitsforschung in ZThK 1927.

die völlige Einzeichnung Gottes in den irdischen Entwicklungsprozeß. Gewiß ist hierbei überall auch das Bestreben zu spüren, über eine allzumenschliche Mythologisierung Gottes hinaus zu kommen. Wenn aber ein charakteristischer Grundzug mythologisierender Phantasiereligion darin besteht, daß das Gottesbild unmittelbar vom Empirisch-Wirklichen her seine Züge erhält, dann verliert sich hier dies Bestreben in einem neuen nicht minder fragwürdigen Mythologismus.

Daß die so überaus wichtige Fragestellung Liebes zu solcherlei Antworten führt, ist sehr bedauerlich. Gerade diese Antwort muß zur Folge haben, daß so mancher, indem er an seiner nicht unberechtigten Ablehnung dieser Antwort haften bleibt, auch die Fragestellung nicht gelten lassen will, die solche Antworten hervortreibt.

7. Auch Nielsen macht sich auf den Weg mit den vielen Warnungstafeln. Und gewiß ist es auch ihm Ernst damit, durch den „Kunstbau von sehr fragwürdiger Art" (Liebe S. 7) zum rechten Wahrheitskern hindurchzugreifen. Es geht ihm keineswegs lediglich um eine historische Untersuchung über den geschichtlichen Jesus, sondern um eine „neue Reformation" (9). Nur ist diese „Reformation" nicht wirklich neu. Es ist der Rückgang vom kirchlichen Christentum zum geschichtlichen Jesus und seiner Lehre, den eine ganze Theologengeneration anzutreten versuchte. Hier wird er erneut unternommen mit einer freudigen Gewißheit, „mit unumstößlichem Beweismaterial" (20) zum Ziel gelangen zu können.

Uns interessiert hier vornehmlich der „reformatorische" Ertrag der Schrift. Da der Weg dahin über historische Bemühung führt und der Verfasser hierauf ein ganz besonderes Gewicht legt, will sein Buch aber auch auf seinen Wert als geschichtswissenschaftliche Untersuchung geprüft sein. Daß es hierin nicht ganz einwandfrei ist, verrät schon das Vorwort von der Hand eines anderen Verfassers. Danach gehören „die letzten Teile unseres Buches nicht mehr der Geschichtswissenschaft an" (XX). Das sind aber gerade die entscheidenden, die von „Jesu Religion", „Jesus als Erneuerer der Gesellschaft" und von der Persönlichkeit Jesu handeln. Hier legt Nielsen „die Fesseln der reinen Forschung ab" und „deutet das Wirken Jesu" (XIX). Schlimm nur, daß der Verfasser selbst diese Deutung einfach als Geschichtswirklichkeit gibt, und daß sie überdem so ausfällt, daß auch schon das Vorwort auf das Nichtzusammenstimmen dieser „Deutung" mit den „nach den Quellen möglichen" hinweisen muß. Gemeint ist damit, daß der Verfasser die eschatologische Einstellung einfach streicht und ihr entgegen Jesus als einen Mann mit bewußt innerweltlichen Zielsetzungen — Erneuerung der menschlichen Gesellschaft — darstellt. Es wäre da noch manches andere zu nennen. Z. B. erscheint Jesus

als Gegner des Tempelkultus und der „Bluttheologie“ (217); so wird sein Vorgehen im Tempel „gedeutet“. Reichlich kühn ist die Behauptung, er habe die Bibel „als Anregung zu weiterem Fortschreiten“ betrachtet (139), und arg „übergeschichtlich“ (XXI) die „Deutung“ der fünften Bitte des Vaterunser und (194) das Verständnis der Worte: „Dein Glaube hat dir geholfen“ als Ausdruck dessen, was „jeder Arzt weiß“, daß „ohne Glauben oder Vertrauen keine Heilung stattfinden kann“.

Inwiefern „schließt“ dann dieses Buch „eine wirklich spürbare Lücke“, wohl „nicht der gelehrten Forschung“, aber doch „unseres landläufigen Bildes über den historischen Jesus“ (XXI)? Eine Besonderheit liegt in dem Versuche, sowohl den geschichtlichen Jesus wie das — nach Nielsen von ihm abführende — spätere Christentum aus den umfassendsten Zusammenhängen altorientalischer Religion zu begreifen. Daß solche Schau aus weitesten Horizonten manches in ein neues Licht rückt und zu klären vermag, was bis dahin ungeklärt blieb, wissen wir durch die Bemühungen der religionsgeschichtlichen Schule. Wir wissen von daher aber auch, wie leicht die Einbeziehung einer besonderen Erscheinung in weitere Zusammenhänge in der Gefahr ist, das Besondere zu vergewaltigen und aus bloßen Anklängen Zusammenhänge zu konstruieren. Auch bei Nielsen finden wir beides: dahin gehört gerade, worin, wenn es zuträfe, die weiteste reichende religionswissenschaftliche Blicköffnung des Buches liegen würde, nämlich die These, daß der „Kernpunkt“ der Religion Jesu „lange vor Jesu Zeit in der Religionsgeschichte mehrerer Jahrtausende vorbereitet war“ (68). Für die Eröffnung so weiter Perspektiven ist es allerdings nötig, die Heilsbotschaft Jesu in dem Sinne der Herbeiführung eines neuen irdischen Gesellschaftszustandes zu verstehen. Nur dann rückt sie in der gewünschten Weise mit dem zusammen, was Nielsen als „den Kernpunkt der semitischen Religionen“ bezeichnet: „nicht die Götter- und Opferlehre, die Dogmen“, „vielmehr ein lebendiger Schaffensdrang“, „eine Schöpferkraft, die die Welt beherrscht, indem sie sie in bessere und reinere Sphären emporhebt“ (67). (Ob damit wirklich der Kernpunkt der semitischen Religionen getroffen wird, können wir hier ganz dahingestellt lassen.) Die andere wichtige Verbindung führt von der Gottesverkündigung Jesu als des Vaters im Himmel hinüber zu der „schlichten Auffassung von Gott als dem himmlischen Vater und von den Menschen als seinen Kindern“, wie sie sich „in verschiedener Form schon in gewissen Entwicklungsstadien der ältesten semitischen Religion findet“ (164), allerdings dort „sich so ziemlich erschöpfend in Pietät und Ehrfurcht des Erwachsenen für den Stammvater“, der „von dem Einzelnen durch eine lange Reihe von Generationen getrennt“ ist, während in der Verkündigung Jesu der himm-

lische Vater „uns ebenso nahe steht wie unser wirklicher Vater, denn ihm verdanken wir unser Leben und er steht uns in des Lebens Fährlichkeiten treu zur Seite“ (165). Auch hier wird die Verbindung nur gewonnen durch eine Fehlzeichnung, die ganz wesentliche Züge der Gottesanschauung Jesu beiseite läßt.

Und wie steht es mit dem „Reformatorischen“ dieses Jesusbuches? Was versteht sein Verfasser unter Reformation? Eine solche tritt ein, wenn die überlieferte Ausgestaltung der Religion „gegen das Kulturbewußtsein der Zeit streitet“ (9). Da sucht man dann den Weg zurück zu dem noch „unverfälschten“ Anfang. Als eine solche Befreiungstat für das Kulturbewußtsein ihrer Zeit versteht resp. mißversteht Nielsen auch die lutherische Reformation. Unsere Aufgabe ist, ihr Werk fortzusetzen, vom Standort unseres Kulturbewußtseins, in dessen Weltbild „schon äußerlich“ „kein Platz“ ist für die kirchliche Vorstellung vom Erlösungswerk eines Gottessohnes (6); dem das Böse „nur die Folie des Guten ist, ein vielleicht notwendiges Stadium in der ewigen Wanderung der Menschheit zum Licht“; das ein weitester innerer Abstand trennt von der „Bluttheologie“, in der Gott „wie ein blutdürstiger Tyrann“ erscheint (7). Wir setzen aber das Werk jener fort, indem wir noch energischer wie sie das Christentum auf seinen ältesten geschichtlichen Bestand zurückführen, der „nichts Vernunftwidriges enthält, nichts, was einen modernen Menschen abstoßen müßte“ (11), dazu imstande, weil wir „ein besseres“, nämlich besseres wissenschaftliches „Verständnis der Bibel“ gewonnen haben, „als es die Reformatoren besaßen“ (22). Das „entscheidende Wort“ bei dieser neuen Reformation hat denn auch „die Wissenschaft der Religionsgeschichte“ (13).

Wo „Reformation“ so verstanden wird, da wird man — und mit Recht — von vornherein mißtrauisch gegen das so „weiterreformierte“ (12) resp. auf das „älteste Evangelium der Bibel“ zurückreformierte Christentum. „Es ist nur ein Gott, und Jesus ist sein Prophet“; in diese Worte läßt es sich kurz zusammenfassen (40). Worum es diesem Propheten bei seinem Auftreten ging, das war vornehmlich eine tiefgreifende Reform der menschlichen Gesellschaft. Seine Größe ist, daß er sich voll eingesetzt hat für seine Sache. „Die Bewunderung für den einsamen Mann“ (236) — einsam auch darin, daß er sich zum Schluß von Gott verlassen sah — ist darum das Verhältnis dieser Frömmigkeit zu ihm. Der „gewaltige Eindruck von der Größe des Meisters bei seinem Märtyrertode“ ist es auch gewesen, der die zerstreuten Jünger rasch wieder zusammenführte und „der jungen Gemeinde neue Kraft gab“ (222). So gehört also auch der Glaube an die Auferstehung und zu erwartende Wiederkunft des erhöhten Herrn zu den erst „später in

die Bibel eingedrungenen Stücken", wie sich der Verfasser sehr bezeichnend einmal — allerdings der Jungfrauengeburt gegenüber — ausdrückt (101). Es gibt für ihn eben wirklich ein ganz sicher feststellbares erstes „Christentum ohne Geheimnis", wie man fast versucht ist zu sagen, in das dann später allerlei Fremdes „eindringt". Dahin gehört auch die eigentliche Verehrung dessen, der nach der gereinigten d. h. vermenschlichten Messiasvorstellung des späteren Judentums — so deutet Nielsen die Menschensohnesbezeichnung — für die älteste christliche Gemeinde „eine rein menschliche Gestalt" war (64) [1]).

Also konstruiert Nielsen nicht nur bei seinem reformatorischen Bemühen um das älteste Christentum ein neues „Christentum ohne Geheimnisse"; er geht auch leichten Schrittes an den Problemen vorbei, vor die uns allein schon das Bemühen um eine historische Erfassung dieses ersten Christentums stellt.

Auch Nielsens sicher ernst gemeinter Versuch, zum Wahrheitskern des Christentums durchzudringen, vermehrt so leider nur unnötigerweise die Warnungstafeln an diesem so notwendigen Wege.

8. Anders als Nielsen stellt Leipoldt die Religionsgeschichte und zwar eben als vergleichende in den Dienst der Aufgabe, neben den vorhandenen Gleichklängen und geschichtlichen Abhängigkeiten gerade auch das Besondere seines Gegenstandes deutlich herauszustellen. Dabei geht es ihm um „das persönliche Gotteserlebnis Jesu" [2]) und zwar in seiner Einzigartigkeit und letztlichen Nichtzurückführbarkeit. Die religionsgeschichtliche Vergleichung dient dazu, das klar herauszuarbeiten und sicherzustellen.

Seinen religionsvergleichenden Horizont nimmt Leipoldt dabei enger. Eine ganz kurze weiter umspannende religionsvergleichende Ueberschau dient lediglich der Gewinnung des Satzes: „im Morgenland betont man mehr Gottes überirdisches Wesen, in Griechenland seine gnädige Gegenwart" [3]),

1) Sehr anders urteilt hierüber Lohmeyer. Seine Untersuchung von Phil. 2, 5—11 führt ihn zu der Vermutung, daß Paulus hier einen ganz eigentlich urchristlichen Psalm zitiere. Hier aber ist die Rede gerade nicht von einer rein menschlichen Gestalt, sondern vielmehr von einer göttlichen Gestalt in niedriger Menschlichkeit oder eines Menschen in göttlicher Würde. Aus dem Alter dieses Psalmes schließt er weiter, daß solche Vorstellung schon im Judentum vorhanden war.

2) Anstatt „Gotteserlebnis" hieße es besser „Gotteserleben", da nicht irgendein besonderes etwa grundlegendes Einzelerlebns gemeint ist.

3) Bedeutsam wird diese Nebeneinanderstellung außerdem für die zum Schluß versuchte Beantwortung der Frage nach den inneren Ursachen des Sieges der Religion Jesu über die mit ihr konkurrierenden Erlösungsreligionen. Vgl. Anmerk. S. 76.

um daran seine erste Aufgabe — Feststellung des Besonderen der Gottesanschauung Jesu — genauer zu präzisieren: „Welche Stellung nimmt Jesus in dieser Frage ein?" (2). Um das „richtige Augenmaß" hierfür zu gewinnen, verläßt er die weiteren Horizonte und nimmt seinen Ausgang bei dem Gotteserleben der palästinensischen Juden, unter denen Jesus „als einer der Ihren" aufgetreten ist. Er vergleicht es zunächst mit der Gottesanschauung in der Verkündigung Jesu.

Als für das Judentum bezeichnend wird genannt: daß es, „oft in einseitigster Weise", die überwältigende Größe, ja die Furchtbarkeit Gottes, betont: die zeremonielle Art des Gottesdienstes; daß nicht der Inhalt des Gebotenen von entscheidender Bedeutung ist, sondern einfach die Tatsache, daß es geboten ist; daß der Jude „nur in zurückhaltender Weise Gott seinen Vater nennt", und hierbei „werden vor allem die pflichtmäßigen Bindungen betont, die zwischen Vater und Sohn bestehen" (5). Anklänge dieser jüdischen Gottesanschauung finden sich wohl auch in der Verkündigung Jesu. Diese Dinge treten hier aber zurück und gewinnen einen andern Inhalt von seiner besonderen Gottesanschauung her. Diese selbst stellt sich in folgender Weise gegen die jüdische: Das Wort, „in dem sie sich ausschließlich oder wenigstens am reinsten ausdrückt, ist gerade seine Bezeichnung als Vater" (15). Und diese Bezeichnung ist hier nicht Ausdruck eines Pflichtverhältnisses, sondern „einer auf Liebe gegründeten Gemeinschaft" (15). Das Gebet, wie Jesus es fordert, ist frei von allem gesetzlichen Zeremoniell; es ist zuversichtliches und ganz persönliches Reden mit Gott. Auch die Verbindung von Frömmigkeit und Sittlichkeit ist eine andere. Es handelt sich nicht um eine Vielheit eben gegebener Gebote, sondern um eine „Einheit", in der ein ganz bestimmtes Inhaltliches, eine bestimmte „Gesinnung", das „entscheidende Stück" ist. Und dieses letzte Inhaltliche steht in ganz deutlichem innerem Zusammenhang mit seiner Anschauung von Gott. „Gottes Vollkommenheit besteht in seiner Barmherzigkeit gegen jedermann, und wir sollen uns entsprechend betätigen, wie es sich für Kinder des himmlischen Vaters ziemt" (21).

Es wäre aber doch falsch, wenn man nun für die Gottesanschauung Jesu nur diejenigen Aussagen gelten lassen wollte, die ihn vom Judentum trennen. Vielmehr ist auch hier „die Vorstellung von Gottes Erhabenheit" ein „notwendiges" Stück. „Die Entschiedenheit der sittlichen Forderungen Jesu" wäre z. B. „unmöglich ohne das Gefühl für Gottes Allgewalt". Nur daß in seiner Verkündigung das „stärker hervortritt, was seinen Zeitgenossen fremd ist" (21).

Damit wäre zunächst aus seiner Verkündigung festgestellt, daß es sich bei Jesus wirklich um ein Besonderes handelt. Um zum persönlichen Gottes-

erleben Jesu zu gelangen, beachten wir, was uns die Ueberlieferung über Jesu eigenes religiöses Verhalten berichtet, ein „sicherer" Weg als ein Rückschluß von dem Inhalte seiner Predigt, die ja doch ein Wort an die andern ist. Wenn Leipoldt hier darauf hinweist, daß Jesus ohne alle Betonung eines bestimmten Zeremoniells betet, so wie das Kind zu seinem Vater steht (22); daß er „über eine einzigartige Kraft des Vorsehungsglaubens" verfügt (23); daß „sein Tun keinen Zweifel darüber aufkommen läßt", daß er selber die Nachahmung Gottes leistet, die er den Gläubigen anbefiehlt: so reicht das alles wohl zu der Feststellung, daß wir in dem allem bei ihm deutliche Auswirkungen einer persönlichen Gottesgemeinschaft haben, die dem Inhalte gerade des Besonderen der Gottesanschauung seiner Verkündigung entspricht. Ob es aber ausreicht, seine Gottesgemeinschaft als etwas Exzeptionelles zu erweisen? Das Sünde-Vergeben allerdings, auf welches Leipoldt in demselben Zusammenhang hinweist, wird nur in dem bekannten Johanneswort auch den Jüngern zugesprochen und liegt überdem in der Vollmacht des ihnen verliehenen Christusgeistes. Vor allem natürlich wird — neben dem Gebrauch der Wendung „mein Vater" „auch in Fällen, wo im Zusammenhang ein ‚unser Vater' nahe läge" — hingewiesen auf das Selbstzeugnis Mt. 11, 27 u. Par. Hier kommt in der Tat etwas Exzeptionelles zur Aussprache. Voraussetzung ist dabei allerdings, daß dieses Wort ein authentisch überliefertes Jesuswort ist. Sehr befremdlich wären dann aber gerade bei einem solchen Wort die Anklänge an die Sprache der griechischen Mystik [1]).

Leipoldt faßt zusammen: „Wo Jesus von den Gläubigen spricht" — in seiner Verkündigung —, „betont er in gleicher Weise Gottes Größe und Gnadennähe. Wo er von sich selbst aussagt, überwiegt das Gefühl für die Gottesnähe durchaus." „So hat Jesus die Ueberzeugung, daß er in der denkbar innigsten Gemeinschaft mit Gott steht. Er weiß, daß diese Art der Gemeinschaft von den andern nicht erreicht werden kann" (28).

Es erübrigt noch die Beantwortung der Frage, wieweit es uns möglich ist, dieses ganz Besondere religionsgeschichtlich zu erklären. Die einzelnen Wendungen, die „sich mit griechischer Art enger berühren", genügen nicht — bei dem sonst ausgesprochen palästinensisch-jüdischen Zuschnitt der Rede Jesu — als Anhaltspunkte für eine wohlbegründete Theorie von einem entscheidenden griechischen Einfluß. Wir werden vielmehr die geschichtlichen Anknüpfungen bei alttestamentlichen Gedankenreihen zu suchen haben, die

1) „Die Wendung vom wechselseitigen Erkennen ist eine Formel der griechischen Mystik" sagt Leipoldt selbst (22) mit Berufung auf Norden. Vgl. auch S. 30.

in der amtlichen Theologie wenig beachtet wurden. Damit aber stehen wir vor der weiteren Frage, warum diese Gedanken des Alten Testamentes, die im Judentum fast vergessen waren, in Jesus zu so starker Wirkung gelangten. Ein Einfluß des Täufers kann gerade hierbei nicht in Betracht kommen. Auch ist zu beachten, daß Jesus das alttestamentliche Gut nicht einfach übernimmt, sondern das Uebernommene „bis zu einem Reichtum weiterentwickelt, der im Alten Testament nicht seinesgleichen hat". So bleibt nur die Antwort: „Wir haben es hier mit dem" — nicht weiter zurückführbaren — „allerpersönlichsten Besitz Jesu zu tun" (32).

So hätten wir hier also eine geschichtswissenschaftliche Aufweisung nicht nur der Besonderheit seiner Gottesverkündigung, sondern zugleich auch sowohl der exzeptionellen Art wie der Unzurückführbarkeit des Gotterlebens Jesu, zu welcher Aufweisung auch die vergleichende Religionsgeschichte das ihre beigetragen hat. Daß die besondere Art der Gottesanschauung in der Verkündigung Jesu von Leipoldt auf diesem Wege sichergestellt ist, wird man wohl zugeben. Nicht ebenso sicher will mir der Nachweis der — bewußt — exzeptionellen Art seines persönlichen Gottesverhältnisses erscheinen. Nicht als ob ich dessen Vorhandensein leugnen wollte. Es geht hier nur um dessen direkte Aufweisbarkeit auf dem Wege empirischer historischer Forschung mit ihrem Haftenbleiben an einzelnen überlieferten Worten. Da scheint mir nicht alles so zwingend, wie allem Anschein nach dem Verfasser. Hier sprechen m. E. doch noch andere Dinge sehr entscheidend mit, die auf einer ganz anderen Ebene liegen: der persönliche Eindruck des Ganzen seiner Verkündigung, besonders auch mit ihrer gewaltigen Selbstverständlichkeit. Da redet einer aus dem persönlichen Vollbesitz dessen, was er den anderen sei es zumutet, sei es als frohe Botschaft verkündigt. Und er redet so aus dem Allereigensten und Allerpersönlichsten [1]).

9. Gegenstand des Buches von Underhill[2]) ist die christliche

1) In einem letzten Abschnitt beantwortet Leipoldt die Frage nach den inneren Ursachen des Sieges der Religion Jesu über die anderen ihr gleichzeitigen Erlösungsreligionen dahin — ohne damit freilich mehr als eine Teillösung geben zu wollen —: Nur das Christentum „befriedigt alle Bedürfnisse der echten Frömmigkeit", sofern es einen „in seiner Doppelseitigkeit" — zugleich gnädig nah und unendlich erhaben = „vollkommenen Gottesbegriff" besitzt, und zwar „von seinem Ursprung an", und dabei „den Ton in einigermaßen gleichmäßiger Weise verteilt". Dazu kommt, daß es in diesem seinem Gottesbegriff die Möglichkeit besitzt, „Frömmigkeit und Sittlichkeit ebenso einfach wie glücklich, ebenso innerlich wie wirksam, zu verbinden" und sich damit „für das Leben brauchbar erweist".

2) Von dem außerordentlichen Inhaltsreichtum des Buches, den die nach-

Mystik. Wohl werden auch andere Erscheinungsformen der Mystik mit berücksichtigt; die entscheidenden Züge des Bildes aber sind der christlichen Mystik entnommen. Ist aber diese nicht vielleicht doch zu sehr eine Sondergestaltung, vielleicht auch Umgestaltung unter bestimmten Einflüssen, ein komplexes Gebilde, nicht der reine Fall? Daß „die Mystik" nicht ein durchaus einerleies Gebilde, kommt ja wohl gelegentlich zur Erwähnung. Es wird aber nicht weiter verwertet; die Untersuchung hält sich vielmehr in der Linie der christlichen Mystik. Wir haben also mehr eine möglichst eindringende Darstellung dieser, als eine kritische Studie sei es über das komplexe Gebilde der chrjstlichen Mystik, sei es über die Mystik als Gesamterscheinung und ihre verschiedenen Aus- resp. Umgestaltungen. Dabei wird unter der stillschweigenden Voraussetzung einer organischen Einheitlichkeit der Normalmystik (der christlichen) alles von innen her entwickelt, einem komplexen Gebilde gegenüber sicher kein zu voller Klarheit der Einsicht führendes Verfahren. Besonders deutlich ist das bei der Darstellung der letzten Stufe des mystischen Weges, der „Einigung", mit ihrer Hinwendung zu sogar sehr ausgesprochener Aktivität. Woher dieser Sonderzug? Und ebenso der starke personalistische Einschlag?

Da der Verfasserin die Mystik als der Höhenweg der Religion erscheint, liegt der Gedanke ganz fern, ihr charakteristisch Besonderes gerade auch durch Gegenüberstellung und Abgrenzung gegen Heilers „prophetische" Religion scharf und deutlich herauszustellen. Viel eher besteht die Neigung, mit Verwischung der Grenzen das Prophetische unter dem Gesichtswinkel der Mystik zu sehen; und es ist doch ein ganz Anderes.

Der Vorzug des Buches ist die liebevolle Versenkung aus kongenialem Empfinden und die außerordentlich reiche Fülle eines unter den mannigfachsten Gesichtspunkten wohl geordneten und durchgearbeiteten Quellenmaterials aus den mannigfaltigsten Dokumenten mystischer Frömmigkeit.

folgenden Auseinandersetzungen nicht von ferne erschöpfen, möge eine kurze Wiedergabe des Inhaltsverzeichnisses wenigstens einen flüchtigen Eindruck geben. Ein erster Teil: „Das Wesen der Mystik" behandelt: Mystik und Vitalismus, Mystik und Psychologie; die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Mystik; Mystik und Theologie; Mystik und Symbolik; Mystik und Magie. Ein zweiter umfangreicherer Teil schildert in 16 Kapiteln den mystischen Weg von Erwachen, Reinigung und Erleuchtung des Selbst, über Stimmen und Visionen, die Innenkehr als „Sammlung und Ruhe" und Kontemplation, Ekstase und Verzückung und endlich die „dunkle Nacht der Seele" bis zum „Leben der Einigung" an einer außerordentlichen Fülle belehrender Beispiele. Ein Anhang gibt einen kurzen Abriß der Geschichte der europäischen Mystik vom Anfang der christlichen Zeitrechnung bis zum Tode Blakes.

So entsteht ein außerordentlich reiches, lebendiges und anschauliches Bild und kommt immer wieder das für die Mystik Charakteristische in unmittelbarer Lebendigkeit zur Aussprache.

Mit wünschenswertester Deutlichkeit tritt heraus, daß das Leben im Geist, wie es der Mystiker erstrebt, in seinen Ansatz die besondere Art der Offenbarung Gottes im menschlichen Geisttum gerade nicht ernstlich mit aufnimmt, wenn anders die an uns ergehende unbedingte Forderung das charakteristische Grundfaktum hierbei ist. Nicht zufällig ist im Anfang der Ausführungen (31) wohl die Rede von „einer Welt absoluten Lebens, absoluter Schönheit, absoluter Wahrheit" ohne Erwähnung derjenigen Erscheinung des menschlichen Geisttums, in welcher jenes Moment der unbedingten Forderung am deutlichsten heraustritt, des Ethischen, das für die prophetische Frömmigkeit von richtunggebender Bedeutung ward. Ganz unvermittelt tritt dann freilich wohl das Gute — aber ebenso unbestimmt neutral — neben das Schöne und das Wahre; gerade das aber beweist, wie wenig diese Hinzufügung tatsächlich etwas Besonderes zu bedeuten hat. Der Weg zu Gott geht nicht durch das unbedingte Fordern, wie es im menschlichen Geisttum ergeht, hindurch, sondern gerade daneben vorbei. Nicht zufällig ist es das am wenigsten deutlich forderungshafte Gebiet des geistigen Lebens, die Kunst, dessen Affinität zur Mystik immer wieder hervorgehoben wird (102).

Noch deutlicher als bei der christlich beeinflußten Mystik zeigt sich allerdings dieses Beiseitelassen des menschlichen Geisttums mit seinen Forderungen in der religiösen Grundeinstellung auf indischem Boden. Aber auch die religiöse Weltschau der Mystik, wie sie uns E. Underhill zeichnet, ist im wesentlichen Naturweltschau [1]). Es fällt dabei kein besonderer Blick auf gerade das Gebiet, innerhalb dessen es aus den Unerschlossenheiten des Ewigen zuerst vernehmlich zu uns redet. Wir bleiben im Dunkel des Unerschlossenen, des ewigen Geheimnisses. Nun ist es aber gerade hier, in dem inneren Anruf eines unbedingten „Du sollst", daß sich auf dem Boden des Menschentums ein Höheres vom Naturhaften löst. Geisttum als eine vom Naturhaften klar gesonderte Größe erwacht nur an diesem fordernden Anruf des Ewigen. Kein Wunder, daß die Mystik tatsächlich im Naturhaften befangen bleibt, wie sehr gerade sie darüber hinausstrebt und darüber hinaus zu sein meint. Die Rede vom „Instinkt der Liebe" (95); von der „Anziehung" des Wirklichen, welcher der Mensch sich „blind hingibt" (172); von der Triebkraft der M. als von dem „Gefühl eines Verlangens, das unersättlich war"; von der „mystischen Leidenschaft" (119) und dem leidenschaftlichen Trieb zum Absoluten (121): das Alles sind nicht zufällig naturhafte Wendungen, die abseits liegen von einem

1) Vgl. das „Versinken in das große Leben des All" (405).

gebietenden Sollen. Es handelt sich um die Entladung und Entfaltung eines naturhaft gegebenen Triebes; nicht um ein Herausgerufenwerden des Menschen zu ganz eigentlich ein neues Sein erzeugenden Entscheidungen. Der mystische Weg ist der „mühsame psychologische Prozeß" (108) einer eigentümlichen Umschichtung des Bewußtseins, dessen Mühewaltungen unter dem Muß eines leidenschaftlichen Begehrens stehen. Und das tiefere geistige Selbst des Menschen, das nun sozusagen obenan kommt und immer mehr die Herrschaft an sich zieht, hat nichts mit demjenigen zu tun, was an der Schwelle aller Erhebung zu wirklichem Geisttum steht. Es ist vielmehr gegen allen Begriff des Geistigen ein naturhaft Gegebenes und heißt geistig lediglich wegen seiner auch wieder naturhaften Verwurzelung in jenem Absoluten, dessen Geistigkeit gleichbedeutend ist mit Unfaßbarkeit und mit dem Leben des menschlichen Geisttums letzlich nichts zu tun hat.

Auf das deutlichste bekommen wir auch zu sehen, daß die Gewißheit vom Ewigen, welche der Mystiker erreicht, nicht auf der Ebene alles geistigen Gewißhabens liegt. Es ist kein innerliches Ueberführtwerden, sondern von der Art der sinnlichen Gewißheit, eine Art höherer Empirie, Wahrnehmung usw.

Nicht anders die Gemeinschaft mit Gott: auch sie liegt nicht auf der Ebene des fordernden Geisttums und in seiner geschenkten Erfüllung, sondern sie besteht, als ein Besonderes daneben her und vermeintlich darüber hinaus, in einem Einssein, das sich bezeichnenderweise nur in physischen oder naturhaften Kategorien annähernd beschreiben läßt. Vgl. S. 255.

Die große Hauptfrage der Mystik gegenüber geht m. E. dahin: Wo soll das Zentrum unseres Gottesverhältnisses liegen, in der Welt des Geistes und im Unbedingten oder in einem Vermeintlichen „noch darüber hinaus", im „unbeschreiblichen Etwas" des Absoluten?

Nicht recht gelingen will die Rechtfertigung der Mystik vor dem denkenden Bewußtsein. Haben wir hier wirklich eine neuartige Realbeziehung; oder ist es nicht lediglich ein eigenartiger Psychologismus? Die Welt der unbedingten Forderung fällt bei aller Bezogenheit dieser Forderungen auf das tatsächlich Gegebene doch mit ihrer Unbedingtheit aus dem sonstigen Aspekt des Wirklichen heraus und widersetzt sich einem einfach psychologisierenden Begreifenwollen, fordert höhere Daseinsbezüge. Nicht so die Welt der mystischen Prozesse, der die klare Verwurzelung dort fehlt. Die Verfasserin weiß darum auch gegen die psychologisierende Hinwegdeutung einer wirklichen Objektbezogenheit des mystischen Erlebnisses — neben dem unmittelbaren Bewußtseinszustand des Mystikers, dessen vermeintliche Empirie aber doch gerade ein täuschender

Psychologismus sein könnte, — nichts weiter anzuführen, als die Gleichartigkeit der mystischen Erlebnisse: daß die Mystiker aller Zeiten und aller Orte so sehr in den großen Grundzügen dasselbe Erleben in immer wieder denselben charakteristischen Redewendungen bezeugen, beweise für eine gemeinsame Bezogenheit ihrer aller auf dasselbe Wirkliche. Diese Gleichartigkeit des mystischen Erlebens und der Gleichklang der mystischen Redewendungen kann aber ebensowohl an einer gewissen Gesetzmäßigkeit im Ablauf seelischer Prozesse seine Erklärung haben. Auch Managlaube und Dämonenfurcht sind in wesentlicher Gleichartigkeit weltweit verbreitet, weil das menschliche Seelenleben überall das gleiche ist. Nach der Argumentation der Verfasserin müßten wir aus diesem Sachverhalt auf ein wirkliches Vorhandensein von so etwas wie Mana und Dämonen schließen. — Die Verfasserin hat ein feines Verständnis für die autosuggestive Bedeutung (magische Wirkung) geheimnisvoller Formeln. Ist nicht am Ende gerade die Sprache der Mystik in besonderer Weise ein Beleg hierfür? — Immer wieder unterstreicht die Verfasserin den vom normalen menschlichen Bewußtsein aus angesehen anormalen Charakter des mystischen Bewußtseinszustandes. Gemeint ist damit das Herausfallen eines höheren Typus aus Reichweite und Verständnis des niederen. Sicher gibt es eine solche „Anormalität". In diesem Sinne anormal ist alles wirkliche Leben im Geist, auch in seiner schlichtesten Form, vom Standort des naturhaft egozentrischen Lebens aus beurteilt. Hier trifft die Gegenüberstellung als „normal", d. h. selbstverständlich und ohne weiteres bei allen vorhanden, und „anormal", d. h. da herausfallend und dem direkt widersprechend, die große charakteristische Scheidelinie, die durch alles Menschentum hindurchgeht. Dagegen die „Anormalität" des Mystikers ist die naturhaft aristokratische des Genialischen, beruhend auf einer besonderen Naturanlage und damit eine naturhaft gegebene. Die Anormalität eines Virtuosentums. Nicht nur als evangelische Christen, auch schon vom rechten Verständnis jener andern „Anormalität", die doch schlechthin für jedermann ist, weil unabhängig von aller besonderen Naturanlage, können wir diesen Kultus eines besonderen religiösen Virtuosentums der Esoteriker der Gottesbeziehung nicht gelten lassen.

Notizen.

Das strittige Lutherzitat. Zu meinem Artikel über „Luthers trinitarischen Monotheismus“ (1928, S. 237 ff.) hat D. Thieme mich darauf aufmerksam gemacht, daß er an zwei Stellen Anlaß zu Mißverständnissen geben könne. Ich benutze die Gelegenheit gerne, solchen Mißverständnissen vorzubeugen.

1. Der von mir nach J. T. Müller (S. 450) zitierte Satz des Großen Katechismus „Ein Gott und ein Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnis“ lautet allerdings in Luthers eigenem ursprünglichen Text „Ein Gott und Glaube, aber drei Person(en), darum auch drei Artikel oder Bekenntnis(=sse)“. Die lateinische Uebersetzung mußte das „ein“ wiederholen, um ein sinngemäßes Verständnis zu erzielen: „Unus Deus et una fides, verum tres personae, quare tres etiam articuli et confessiones“. Demgemäß steht im Konkordienbuch das „ein“ vor Glaube auch im deutschen Text.

2. In bezug auf den Anfang dieses Lutherschen Satzes hatte Thieme die Frage aufgeworfen: was denkt Luther bei „und Glaube“? Als Antwort auf diese Frage hatte Thieme die These aufgestellt, Luther habe dabei nur ganz altdogmatische Gedanken gehabt.

Thieme legt nun Gewicht darauf, festzustellen, daß diese These sich auf die beiden (drei) Worte „und (ein) Glaube“ beziehe, nicht auf das eine Wort „Glaube“ allein. Denn sie solle die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Worte „und (ein) Glaube“ geben, nicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Glaubens als solchem. Meine Darlegung halte beides nicht genügend auseinander. Dadurch entstehe der Schein, als ob Thieme Luthers gesamtes Glaubensverständnis als altdogmatisch bezeichnen wolle. Das sei aber keineswegs der Fall, wie schon sein eigener Hinweis auf die wichtige Stelle aus Luthers „Eine kurze Form“ von 1520 (der Glaube als das Setzen meines Trauens in den Geglaubten usw.) zeige. Vielmehr wolle jene These nur sagen, daß Luther, der in dem vorher genannten Satz des Großen Katechismus zu „Ein Gott“ die Worte „und (ein) Glaube“ hinzufügt, dabei allerdings nur ganz altdogmatische Gedanken gehabt habe.

Wobbermin.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Berggrav, Eivind: Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. Aus dem Norwegischen übers. v. B. H. Günther. 1929. 184 S. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. M. 8.—, geb. M. 9.80.

Biese, R.: Wie entstand der christliche Kirchenglauben. 37 S. Leipzig, Kurt Vieweg. M. 1.—

Blankenfeld-Kimchi-Pinner, Los vom Zionismus. 1928. 67 S. Frankfurt, J. Kauffmann. M. 2.—

Böhm, B.: Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins. 1929. 320 S. Leipzig, Quelle & Meyer. M. 14.—

Böhm, J.: Inneres Schauen von menschlichen und kosmischen Beziehungen der Seele. 1928. 24 S. Pfullingen, Joh. Baum.

Brunner, E.: Die Mystik und das Wort. ². 1928. 399 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. M. 11.20.

Bublitz, E.: Mein Glaube. 1928. 31 S. Berlin, Marta Lühr. M. —.85.

Das Geistchristentum. Monatsschrift zur Vollendung der Reformation durch Wiederherstellung der reinen Heilandslehre, 1. Jahrg. Heft 3—12. April 1928. Nürnberg, Fr. Monninger.

Diehl, Inscriptiones lat. Christianae veteres. Vol. 3. Fasc. 1. 1928. 80 S. Berlin, Weidmann. M. 3.75.

Die weiße Fahne. Jahrg. IX, Heft 6 ff., X 1. 1928. Pfullingen, Baum-Verlag.

Dörries, B.: Am Scheidewege. Ein Wort zu K. Barths Dogmatik. 1928. 78 S. Gotha, L. Klotz. M. 2.50.

Drescher: Die Protestation und Appellation der ev. Stände in Speyer 1529. 1929. 72 S. Kaiserslautern, Ev. Verein f. d. Pfalz. M. 2.—, geb. M. 3.—

Drews, Arthur: Die Marienmythe. 1928. 190 S. Jena, Eugen Diederichs. M. 5.—

Ehrenberg, H.: Unheil und Heil im öffentlichen Leben. 1928. 48 S. Gütersloh, C. Bertelsmann. M. —.80.

Eldering, P.: Evangelie en Wereld. 24 S. Assen, Van Gorcum & Co.

Eppler, H.: Quelle und Fassung des kath. Kirchenrechts. 1928. 181 S. Zürich und Leipzig, Orell Füßli. M. 5.60 geb. M. 7.20.

Evang. Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 3. Teil. G. Krüger: Kirchengeschichte, 1. Hälfte. 1928. 77 S. M. 3.—. 4. Teil, H. Stephan: Syst. Theologie. 1928. 93 S. Mk. 3.60. Halle a. S., Buchhdlg. d. Waisenhauses.

Fabricius, E.: Corpus confessionum. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Lfg. 5. 1928. Berlin, W. d. Gruyter.

Fogelklou, Em.: Die heilige Brigitta von Schweden. 1929. 339 S. München, Ernst Reinhardt. M. 7.50.

Friedrich, Walter: Die deutschen Freimaurerlogen und die deutschen ev. Kirchen von heute. 1928. 18. S. Görlitz, Hutten-Verlag. M. —.50.

Geldner, Vedismus und Brahmanismus. 2. Aufl. (Religionsgesch. Lesebuch 9.) 1928. 176 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. M. 8.—

Günther, H. R. G., Jung-Stilling. Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus. 1928. 186 S. München, Ernst Reinhardt. M. 6.50.

Haack, A. G.: Die evang. Kirche Deutschlands in der Gegenwart. 1929. 180 S. Berlin, Mittler & Sohn. M. 5.80 geb. M. 7.50.

Haußwald, G.: Wie höre ich Musik? Praktisch-neugeistiger Wegweiser. 1928. 60. S. Pfullingen, Joh. Baum.

Heim K.: Die Weltanschauung der Bibel [5]. 1928. 93 S. Leipzig, A. Deichert. M. 2.40.

Hielscher, Fr.: Die Selbstherrlichkeit. Darstellung des deutschen Rechtsgrundbegriffs. 1928. 160 S. Berlin, Vormarsch-Verlag.

Holl, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III. Der Westen. 1928. 602 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. M. 21.—

Holstein, G.: Die Grundlagen des evang. Kirchenrechts. 1928. 408 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. M. 18.—

Hoffmann, H.: Rel. Individualismus und rel. Gemeinschaft im Christentum. 1928. 42 S. Gotha, L. Klotz. M. 2.—

Jones, E.: Zur Psychoanalyse der christl. Religion. Imago-Bücher. XII. 1928. 129. S. Leipzig, Intern. psychoanalytischer Verlag. M. 4.50.

Kaulla, R.: Der Liberalismus und die deutschen Juden. 1928. 100 S. München, Duncker & Humblot. M. 4.80.

Kees, H.: Aegypten. (Religionsgesch. Lesebuch, H. 10). 1928. 57. S. Tübingen. J. C. B. Mohr. Mk. 2.80.

Knittermeyer, H.: Schelling und die romantische Schule. 1928. 512 S. München, Ernst Reinhardt. M. 12.—

Lamparter, Ed.: Evang. Kirche und Judentum. 1928. 64 S. Berlin, Abwehrblätter.

Langner, E.: Die Religion G. Hauptmanns. 1928. 105 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Mk. 4.—

Lavaud, M. Benoît, Introduction a la théologie de Saint Thomas. 1928. 475 S. Paris, André Blot.

Lehmann, K.: Der Glaube. (Wissen und Wirken). 1928. 106 S. Karlsruhe, G. Braun. M. 3.50.

Life and work, Bulletin of the internat. institute H. 3 ff. 1928. 143 S. Genf, Institut international de christianisme social.

Luther-Almanach. 1929. 64 S. München, Chr. Kaiser. M. —.40.

Markgraf, B.: Der junge Luther als Genie. 1929. 438 S. Leipzig, Fröhlich.

Matthes, K.: Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung. 1929. 134 S. Berlin, K. Curtius.

Mensching, G.: Das Christentum im Kreise der Weltreligionen. 1928. 23 S. Gießen, Alfred Töpelmann. M. —.75.

Muckermann, H.: Rassenforschung und Volk der Zukunft. (Das kommende Geschlecht. 4. Bd. H. 2.) 1928. 49 S. Berlin, Ferd. Dümmler. M. 2.50.

Otczipka, H.: Das Wesen Gottes im Lichte der Philosophie. 1928. 87 S. Berlin, G. A. Hugo Franz.

Pauck, W.: Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. 1928. 208 S. Berlin, W. de Gruyter. M. 10.—

Peterson, Erik: Die Kirche. 1929. 19 S. München, C. H. Beck. M. 1.20.

Pfister, O. Religiosität und Hysterie. 1928. 148 S. Leipzig, Intern. Psychoanalytischer Verlag. M. 4.—

— —: Psychoanalyse und Weltanschauung. 1928. 132 S. Leipzig, Intern. Psychoanalytischer Verlag. M. 5.60.

Pratt, J. B. The Pilgrimage of Buddhisma and a Buddhist Pilgrimage. 1928. 758 S. London, MacMillan & Co.

Ruville, A. v.: Vorwärts zur Einheit. 1928. 94 S. Mainz, Kirchheim & Co. M. 3.50.

Salzsieder, P.: Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. 1928. 356 S. Leipzig, G. Lunkenbein. M. 12.—

Schmidt K. O.: Der innere Helfer. 122 S. Pfullingen, Baum-Verlag.

Schomerus, H. W.: Politik und Religion in Indien. 1928. 100 S. Leipzig, A. Deichert. M. 4.50.

Schubert, H. v., Die Anfänge der evang. Bekenntnisbildung bis 1529/30. 1928. 41 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. M. 1.50.

Schüli, M.: Aus der Jesuitenkirche zum Neuprotestantismus. Graf P. Hoensbroechs Leben und Wirken 1852—1923. 1928. 61 S. Zürich, Beer & Cie. M. 1.80.

Seeberg, R.: Die Geschichte und Gott. 1928. 120 S. Bonn, Fr. Cohen. M. 3.50.

Slonville, A.: Philosophumena ou refutation de toutes les hérésies I II 212, 249. Paris, Les Edition Rieder.

Spranger, Ed.: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphil. Beleuchtung. 1928. 80 S. Leipzig, Quelle & Meyer. M. 4.—

Stählin, W.: Die rel. Lage des jungen Menschen. 1928. 22 S. Erfurt, Kurt Stenger M. 1.50.

Stockholm, Internat. sozialkirchliche Zeitschrift. H. 2. 1928. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Strobel, A.: Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. 1928. 338 S. München, C. H. Beck. M. 11.—.

Süddeutsche Monatshefte. H. 9, Juni 1928. Krisis der Religion. München, M. 1.50.

Theis, Joh.: Das Land des Paradieses. 1928. 39 S. Trier, Paulinus-Druckerei.

Theologia Moralis Generalis. De Conscientia 5 penitus recognita. 1928. 114 S. Mechliniae, H. Dessain.

Traub, Th.: Von den letzten Dingen. 2. Aufl. 304 S. Stuttgart, Quell-Verlag. M. 4.20.

Wachter, K. V.: Die Unzulänglichkeit der Reformationstheologie. Gedanken zu Culmanns „Christl. Ethik". 24 S. Kaiserslautern, Ev. Verein f. d. Pfalz.

Wendt, H. H.: Zur Gewissensethik. 1928. 56 S. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses. M. 2.70.

Windisch, H.: Der Sinn der Bergpredigt. 1929. 176 S. Leipzig, Hinrichs. M. 9.60 geb. M. 12.—

Witte, J: Mê Ti. Der Philosoph der allgem. Menschenliebe und sozialen Gleichheit im alten China. Ein Quellenbuch. 1928. 56 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 2.40.

— —: Die evangelische Weltmission. 1928. 51 S. Gießen, A. Töpelmann. M. 1.50.

Zanden, L.: Christelijke Religie en Historische Openbaring. 1928. 155 S. Purmerend, J. Muusses.

Die Grundtypen der Religion, unterschieden nach ihrem ideellen Gehalt.

Von

Professor D. W. Thimme, Pastor in Iburg [1]).

Wir werfen zunächst einen Blick auf die älteste, sodann auf die jüngste religionsphilosophische Typenlehre. Terentius Varro unterschied, wie Augustin berichtet, die mythische Phantasiereligion der Dichter, die metaphysische Weltanschauungsreligion der Philosophen und die Staatsreligion des patriotischen Bürgers. Sicherlich (H. Scholz, Religionsphilosophie [2] S. 173) mit feinem Blick. Aber es liegt auf der Hand, daß diese Typenlehre rein psychologisch ist. Was für eine Religion man hat, hängt demnach davon ab, was für ein Mensch man ist, ein Dichter, bzw. ein seine religiöse Anregung vorwiegend aus den Schauspielen der Dichter schöpfender Mann aus

1) Dieser Aufsatz bildet das Hauptkapitel einer größeren, für diese Zeitschrift zu umfangreichen, darum bis auf weiteres ungedruckt bleibenden Abhandlung über die Lebensformen der Religion. In ihr wird zunächst in Auseinandersetzung mit E. Spranger von den Lebensformen im allgemeinen gehandelt, dann nach grundlegenden Ausführungen über das Wesen der Religion (vgl. meinen Aufsatz in Z. f. syst. Th. 1926 über dieses Thema) die Evolution der Religion in ihren verschiedenen Stufen (Keim- und Zwischenformen) dargestellt. Es folgt das hier mitgeteilte Kapitel. Die Abhandlung geht darauf zu den wichtigsten Sondertypen über, als welche, eine Anregung H. Fricks verwertend, unter dem Gesichtspunkt der Heilsaneignung katholische und protestantische Religion unterschieden werden. Eine Besprechung der Frage, ob und inwiefern die religiöse Typenbildung durch etwaige Synthese mit andern Kulturbereichen (Kunst, Wissenschaft, Staat, Moral usw.) beeinflußt wird, schließt sich an, und das Schlußkapitel zeigt, wie unter gewissen seelischen Bedingungen sich die gefundenen religiösen Lebensformen weiter spezialisieren.

dem Volke, oder ein Philosoph, oder ein Staatsmann, bzw. Patriot, der die Religion vornehmlich unter dem Gesichtspunkte betrachtet und pflegt, daß sie ein staatserhaltender Faktor ist. Die Frage wird nicht aufgeworfen, ob diese verschiedenen Lebensformen im Grunde eines und dasselbe sind oder verschiedenen geistigen Gehalt haben. Das aber muß die Hauptfrage sein, und nur wenn die erste Seite der Alternative zu bejahen wäre, müßten wir uns mit einer psychologistischen Typenlehre begnügen. Eine solche bietet uns auch die H. Scholzsche Religionsphilosophie, die, Anregungen E. Sprangers verarbeitend, in fesselnden Ausführungen das Problem der religiösen Lebensformen zum erstenmal eingehend erörtert. Zumal in der ersten Auflage liegt der Psychologismus auf der Hand [1]). Er läßt hier die religiösen Differenzierungen, die den verschiedenen Lebensformen zugrunde liegen, einmal durch den Charakter, das Prinzip der Bewertungen, sodann durch das Temperament, das Prinzip der Gefühlserregbarkeit des religiösen Subjektes, bedingt sein. So erhält er auf der einen Seite zwei Hauptvarianten, nämlich erstens die Religion der freien Subjektivität, die sich wieder in die Religion der unbegrenzten Ausgangspunkte (vertreten z. B. von Goethe und den Romantikern) und die auf das Innenleben sich konzentrierende mystische Religion spaltet, zweitens die normierte Religion, die an festumschriebene Tatbestände innerhalb des Geschichtsbereichs anknüpft [2]). Auf der andern Seite ergibt sich eine größere Anzahl von religiösen Varianten, nämlich je nach der Färbung des Gottesbewußtseins die mystisch gestimmte und die geklärte Religion, je nach seiner Formung die bildlose oder die bildhafte, sich in kosmischen oder psychischen Symbolen ausprägende Religion, je nach seiner Dauer die Stimmungs- und die Gesinnungsreligion. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses des Gottes- zum Selbst- und Weltbewußtsein unterscheiden sich die Identitäts- und die Distanz-

1) Es ist eigenartig, daß Scholz, der in der Frage nach dem Wesen der Religionen den psychologistischen Apriorismus kräftig abweist, bei Behandlung der sich anschließenden Frage nach den religiösen Lebensformen ihm widerstandslos erliegt.

2) Es ist freilich nicht ersichtlich, inwiefern die genannte Differenz gerade durch den Charakter, die folgenden ausschließlich durch das Temperament des Subjektes bedingt sein sollen.

religion, von denen nur die letztere eines Mittlers bedarf, bzw. die Religion der Weihe und der Abkehr; unter dem Gesichtspunkt der soziologischen Auswirkung die Religion des Alleinseins und die Gemeindereligion; unter dem ihrer Wirkung auf das Gemüt die Religion der Erhebung und der Ertüchtigung. Endlich erhalten wir, je nachdem die Religion Bedürfnis zeigt, sich in Kultus und Dogma darzustellen oder nicht, die konfessionelle und die spiritualistische Religion.

Diese Modifikationen stellen nach Scholz nicht etwa jede für sich eine religiöse Lebensform dar, sondern in den Lebensformen verbinden sich die zusammengehörigen der so gegensätzlich auseinandergelegten Momente zu konkreten Lebenseinheiten. Scholz zeichnet drei Hauptlebensformen, nämlich erstens den Pantheismus, die Religion der Alloffenbarung (nicht etwa der Gott-Welt-Vereinerleiung, denn alle Religion, also auch der Pantheismus, ist grundsätzlich „akosmistisch"), der kosmischen Symbole, der Erhebung und Verklärung usw., ferner die Mystik, die psychozentrische, symbollose, von der Welt sich abkehrende Religion, endlich das Christentum, die normierte und geklärte Religion, die Religion der geistig-persönlichen Symbole, die Distanz-, Gesinnungs- und Gemeindereligion. An dieser Typenlehre fällt uns zunächst der eigentümliche Schönheitsfehler auf, daß neben die Allerweltsreligionen des „Pantheismus" und der Mystik die positive geschichtliche Religion des Christentums gestellt, also ein religionsgeschichtliches Individuum in religiöse Gattungen eingereiht ist. Ferner wäre auch die neue, dem Wortsinn nicht entsprechende Fassung des Begriffs „Pantheismus" und die scharfe Trennung dieses Typs von dem folgenden, dem der Mystik, zu beanstanden. Denn der Mystiker ist nicht nur auf dem Wege der Selbsteinkehr, sondern, wie wir noch sehen werden, auch auf kosmischen Pfaden zu finden, und nachdem dies Hauptunterscheidungsmerkmal gefallen ist, verflüchtigen sich auch die anderen mehr oder weniger, so daß von zwei verschiedenen Lebensformen nicht mehr die Rede sein kann. Aber der entscheidende Fehler ist doch der, daß die tiefste Wesensdifferenz zwischen den mystischen Religionsformen, so fassen wir den Scholzschen „Pantheismus" und die Mystik zusammen, und dem Christentum nicht herausgearbeitet werden konnte, weil die

Betrachtungsweise sich psychologisch nur am Charakter und Temperament des religiösen Subjekts orientierte. Diesen Fehler beseitigt die zweite Auflage nicht, die die genannten religiösen Differenzierungen unter eine andere, in der ersten Auflage nur nebenbei angeführte Rubrik bringt und zuerst von den Modalitäten des Offenbarungsbewußtseins, sodann denen des Gottesbewußtseins spricht. Es muß nämlich betont werden, daß es sich hier wirklich nur um verschiedene Schattierungen im subjektiven Bewußtsein handelt. Daß der sich offenbarende Gott in den einzelnen Fällen ein verschiedener sein könnte, davon ist nicht die Rede. Die Sache liegt hier ganz ähnlich wie bei Schleiermacher, dessen berühmte Einteilung der Religion in einen teleologischen und einen ästhetischen Zweig ebenfalls psychologisch zu verstehen ist. Denn die teleologische Religion ordnet „das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen unter", während die ästhetische umgekehrt verfährt, § 9. Das heißt, in der teleologischen Frömmigkeit wird nicht etwa der Gottesgedanke selber teleologisch gefaßt und Gott als Geist und Wille verstanden, sondern nur darum handelt sichs, daß hier jeder Sinneseindruck, falls er ins Religiöse transponiert wird, zu einem Antrieb zum Handeln im „Reiche Gottes" wird, während die ästhetische Religion dabei stehen bleibt, jedes Erlebnis nach Möglichkeit religiös zu verklären, bzw. es als göttliche Schickung hinzunehmen. Gott selbst bleibt für Schleiermacher durchaus unteleologisch, die absolute Einheit, bzw. Kausalität, die im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl erlebt wird.

Der Scholzsche Gottesbegriff besitzt nun zwar — scheinbar — größere Fülle, insofern er die Momente des Unirdischen, des Machtvoll-Erhabenen und ewig Begehrenswerten in sich schließt; doch ist für Scholz dies lebensvollere Bild wohl nur die gebrochene Widerspiegelung des ewig einen, undifferenzierten göttlichen Wesens im Medium der menschlichen Subjektivität. Mit andern Worten, die so gewonnenen Eigenschaften Gottes müssen nach dem Kanon der Schleiermacherschen Eigenschaftslehre gedeutet werden. Aber auch abgesehen davon steht es unter allen Umständen für Scholz fest, daß die genannten drei Momente die „Konstanten" des Gottesbewußtseins sind, also bei Unterscheidung der Lebensformen der Religion nicht in Betracht kommen. Diese sind nach Scholz nicht durch ver-

schiedenen Sachgehalt der göttlichen Offenbarung, sondern durch die Verschiedenheiten der die eine und gleiche Offenbarung auffangenden Seele bestimmt.

In neuester Zeit hat sich das Auge mancher Theologen, sowohl Religionshistoriker wie Systematiker, auf das Thema „Mystik und Glaube" eingestellt. Das ist zu begrüßen. Das Thema darf nicht wieder fallengelassen werden, bis die sachlichen Verschiedenheiten, um die es da geht, in ihren tiefsten Gründen und feinsten Verzweigungen herausgearbeitet sind. Bislang hat man sich zu sehr darauf beschränkt, vielerlei beliebig herausgegriffene Differenzen einander gegenüberzustellen, ohne vor allem die Wurzel dieser Gegensätzlichkeit bloßzulegen. So besonders F. Heiler, der die beiden von ihm klar gesehenen Haupttypen der Frömmigkeit als die mystische und die prophetische oder Offenbarungsreligion beschreibt [1]). Nach Heiler („Das Gebet", T. II) ist Mystik Welt- und Ichverneinung, die prophetische oder, wie wir von nun an sagen wollen, Glaubensreligion das Gegenteil davon. Mystik neigt zu Ekstase, Spekulation und psychologischer Analyse, während Glaube schlicht und naiv bleibt; erstere ist bei alledem einförmig, letzterer individuell. Konsequente Mystik strebt über die Verehrung eines persönlichen Gottes hinaus zur höchsten Einheit, zum wahren Sein, ja zum Nichtsein, während der Glaube in Gott die lebendige Willensmacht erblickt, also unter allen Umständen an dem persönlichen Gott festhält. Mystik ist geschichtslos, Glaube hält sich an Heilstatsachen. Mystik kennt keine Autorität, Glaube weiß sich an autoritative Gottesoffenbarung gebunden. Dem Mystiker ist Sünde Hang zum Sinnlichen, dem Gläubigen Abfall von Gott. Der erstere würdigt die Sittlichkeit nur als vorbereitende Askese, während der Letztere den organischen Zusammenhang von

1) Die Namen „prophetische" oder „Offenbarungs"religion sind nicht glücklich gewählt, um den Gegensatz zur mystischen Religion zum Ausdruck zu bringen. Denn an bedeutenden, weithin anregenden, Schule machenden Persönlichkeiten fehlt es der Mystik keineswegs. Wenn man sie nicht „Propheten" heißt, so darum nicht, weil man sich gewöhnt hat, Propheten die Vorkämpfer eines sachlich ganz anders gearteten religiösen Typus zu nennen. Die Art dieses Typus muß bei der begrifflichen Gegenüberstellung zum Ausdruck gebracht werden. „Offenbarungsreligion" aber beansprucht auch die Mystik zu sein, freilich wiederum in ganz besonderem Sinne.

Religion und Sittlichkeit und in dieser den ewiggültigen Gotteswillen erkennt. Mystik ist individualistisch, asozial, esoterisch, tolerant, der Glaube von allem das Gegenteil. Mystik lehnt alle Kultur ab, Glaube tut das nicht, obschon auch er nicht ohne Einschränkung kulturfreudig genannt werden kann. Dort ist letztes Ziel die selige Ruhe, hier neben der Gewißheit des Geborgenseins in Gottes Hut die Aufrichtung seines Reiches, dort Monismus, hier Dualismus.

All das ist richtig beobachtet, auch der zentrale Punkt mehrfach berührt. Aber es ist nun noch nötig, ihn scharf herauszuheben und um ihn alles andere zu gruppieren. Man könnte der Meinung sein, am besten von dem zuletzt erwähnten Gegensatz des Monismus und Dualismus ausgehen zu sollen. So stellt E. Spranger der monistischen, entweder transzendenten oder immanenten Mystik die dualistische Religion gegenüber, deren Eigentümlichkeit es sei, daß sie das Gegebene, die Natur, das Wissen, Wirtschaft, Kunst usw. zwar nicht gänzlich abwerte, aber mit ihren Glaubensgedanken überbiete und sich infolgedessen in eigentümlichen Spannungen bewege (Lebensformen, 4. Aufl., S. 211 ff.). Ebenso scheint nach G. Heinzelmann, „Glaube und Mystik", 1927, das grundlegende Merkmal des Glaubens im Unterschied von der Mystik seine „Paradoxie" zu sein. Mystik wäre demnach „diejenige Frömmigkeitsform, welche die im Glauben kraftvoll gesetzte Spannung von Gott und Welt, Gott und Mensch, Geschöpflichkeit und Sündigkeit, Offenbarung Gottes in der Zeit usw. nicht zu ertragen vermag". Sie möchte unter allen Umständen den Spannungen entrinnen, Polarität durch Zentralität ersetzen, statt der Auseinandersetzung Ineinssetzung vollziehen usw. S. 63. Doch ist die Wahl dieses Ausgangspunktes inopportun. Er ist zu formal, zu leer. Er nötigt nicht, eine gehaltvolle Offenbarung vorauszusetzen. Ob die Wirklichkeit spannungsreich erscheint oder nicht, das könnte man wohl aus einem mehr oder weniger spannungsreichen Gemüt erklären. So verfällt man leicht dem von Spranger offen proklamierten Psychologismus, dem auch die angeführten Sätze Heinzelmanns bedenklich zuneigen. Aber es ist nicht an dem, daß der Glaube jene Spannungen „kraftvoll setzt", sondern unter dem Zwang und Druck von Wirklichkeitskundgebungen kann er nicht anders als sie einfach und ehrlich konstatieren, und er wird

der Mystik nicht Schwächlichkeit vorwerfen, sondern sie auf bestimmte Seiten der Wirklichkeit aufmerksam machen, die sie übersah [1]). Um Glaube und Mystik sicher zu unterscheiden, müssen wir fragen, in welchen Zügen sich ihnen der Kerngehalt göttlicher Wirklichkeit positiv kund tut.

Fassen wir zunächst die Mystik ins Auge, und zwar in ihrer ausgereiften Gestalt. Von Keimen und Zwischenformen sehen wir ab. Primitive Mystik, wie sie beispielsweise E. Lehmann im ersten Kapitel seines Buches „Die Mystik im Heidentum und Christentum" in einigen drastischen Erscheinungsformen schildert, interessiert uns hier nicht. Sie stellt das Göttliche als magische Kraftsubstanz oder geisterhaft, also jedenfalls beschränkt, beeinflußbar, herabziehbar vor, eine innere Unmöglichkeit. Auch die mancherlei Formen erotischer Mystik, deren Voraussetzung eine real und anthropomorph personalistische Fassung der Gottheit ist — denn nur mit einer menschenartig vorgestellten göttlichen Person kann man als Braut oder Freund vertrauten Umgang pflegen — scheiden wir aus, obschon wir natürlich nicht verkennen, daß auch über höheren und reineren Formen der Mystik, für die die anthropomorphe Persönlichkeitsvorstellung nur symbolische Hülle ist, noch ein Hauch von ästhetisierender Erotik ausgegossen liegen mag.

Dem Mystiker wird die Welt, die raumzeitliche, physisch-psychische Welt transparent. Ihr göttliches Innerste tut sich ihm kund. Es ist das Eine in Allem. Er schaut, genießt und versinkt darin. Der Verstand steht still, und alle Worte versagen, aber das Gemüt rauscht auf in seligem Entzücken und fällt in tiefe Ruhe. Daß er ernüchtert, taumelnd daraus wieder erwacht, empfindet der Mystiker als Widersinn. Er war in die Ewigkeit eingegangen, mit welchem Rechte treibt ihn nun der Zeitstrom weiter?

Das mystische Erlebnis ist Ans-Ziel-gelangen intuitiver Erkenntnis und Heilgewinnen in uns. Daß es auch und vor allem das

1) Unzulänglich scheint mir auch die Betrachtungsweise H. Fricks zu sein (Vergleichende Religionswissenschaft, 1928, S. 107 ff.), der Anregungen R. Ottos folgend den Gegensatz von Mystik und Glauben als einen bloß polaren bestimmt, da nach seiner Auffassung Mystik das Geheimnis in aller Religion betont, während Glaube sich an ihre Offenbarungsseite hält.

letztere ist, selbst dann, wenn der Mystiker was er schaute und erlebte, in der abstraktesten Begriffssprache und scheinbar bloß spekulierend zum Ausdruck bringt, darauf hat besonders R. Otto den Finger gelegt [1]). „Dein Antlitz, mein Lieber, glänzt wie das eines Mannes, der das Brahman kennt", heißt es in einem der Upanischaden (A. Hillebrandt, Aus Brahmanas und Upanischaden, S. 75), und an einer anderen Stelle: Das Innere des aus Speise und Trank aufgebauten Menschen sei der Atman, der aus Hauch bestehe, dessen Inneres wiederum der Atman, der aus Geist bestehe. Die nächste Stufe der Innerlichkeit sodann nimmt der Atman ein, der aus Erkenntnis besteht. Und wie soll man den allerinnersten und höchsten Atman nennen? Der Mystiker weiß keinen andern Namen als „Wonne" (S. 98 ff.). Dasselbe meint die abendländische Mystik, wenn sie Gott seit Augustin mit Vorliebe summum bonum nennt.

Das Universum und jedes Teilstück desselben muß dem Mystiker als Sprungbrett dienen. Zerlegt man die Gesamtwirklichkeit in die beiden Bereiche der Außen- und Innenwelt, so kann man mit R. Otto („Westöstliche Mystik") von den zwei Wegen der Mystik reden, dem der „Selbstversenkung" und dem der „Einheitsschau". Dabei ist zu beachten, daß der Mystiker auf beiden Wegen auch schrittweise wandert, nicht immer nur wie ein abgeschossener Pfeil zum Ziele fliegend. Das heißt, dem kosmischen Mystiker werden manche Merkmale der Außenwelt, die er betrachtet, bedeutsam, ihre Weite, Schönheit und Lebensfülle, ihre Ordnung und ihr Zusammenhang, und all das färbt dann ab auf das Eine, in dem sich Alles letztlich zusammenfindet. Dem spiritualistischen Mystiker aber hat die Schwungkraft der Phantasie, die Glut und Innigkeit der Gefühle, die Klarheit des Gedankens manches zu sagen, was er nicht vergißt, wenn er in den Seelengrund eingedrungen ist. Gäbe es eine ausschließlich kosmische Mystik, würde sie, ohne eigentlich pantheistisch zu sein, da sie nicht das All, sondern im All das Eine sucht, unfraglich naturalistisch-pantheistisch gefärbt sein, während eine ausschließlich spiritualistische Mystik, die das Eine im Seelengrunde sucht, geistig,

1) Vor allem in dem einleitenden Kapitel seines indischen Textbuches „Vishnu-Narayana", sowie West-östliche Mystik, S. 22 ff.

personalistisch-theistisch geartet wäre. Nun aber hat es der Mystiker mit der ganzen Wirklichkeit zu tun, und so ist er faktisch auf beiden Wegen zu finden. Zum mindesten aber ist er sich dessen bewußt, daß wenn er auf dem einen Wege zum Ziel gelangt, damit zugleich das Ziel des andern erreicht ist. Im Herzen findet er mit Goethe den Kern der Natur; ein Atman, der nicht auch Brahman wäre, in dem sich das Weltall zusammenschließt, würde den mystischen Frommen nicht zur Ruhe kommen lassen. Alle Mystik ist kosmisch und spiritualistisch zugleich und schillert in eigentümlichem Farbenspiel. Das „Eine" Plotins leuchtet wie im Sonnenglanz und vermag, obschon übervernünftig, alle Ansprüche der Vernunft zu befriedigen. Es ist vollkommen begreiflich, daß die größten Mystiker wie Sankara, Plotin, Eckhart — die Belege siehe bei Otto — den Weg der Selbstversenkung bevorzugen, da das eigene Ich ihnen stets, auch im Dunkel der einsamen Nacht, auch wenn sie meditierend die Augen schließen — sinnliche Eindrücke stören die strenge Meditation — gegenwärtig und weil es ein immerhin gesicherteres Stück Wirklichkeit ist als die dem Sinnentrug offenkundig unterworfene Außenwelt. Gleichwohl, auch sie fassen mit dem Ich die Welt in Eins und stoßen sich von beiden ab, um im Ureinen Ankergrund zu gewinnen, von dem All und individuelles Ich sei es als Schein ausstrahlen oder als Wirklichkeit zweiten Grades ausströmen. Der Yogin, der kein anderes Ziel kennt, als *sein* Atman, das nicht zugleich als Brahman Weltgrund ist, zu isolieren und zu läutern, wird von dem echten indischen Mystiker als gottlos bezeichnet [1]). Schleiermacher dagegen, der, nachdem er sich selbst und die seiner Eigenart entsprechende Frömmigkeitsform gefunden, in der Glaubenslehre als Mystiker des ersten Weges im Selbstbewußtsein Gott erfaßt [2]), macht sich deutlich, und zweifellos gehört dies für ihn zur Frömmigkeit hinzu, daß mit dem Ich auch die Welt von Gott schlechthin abhängig ist.

1) Otto a. a. O. S. 111 f., 200 ff. Man mag eine bloße Atmanmystik Mystik nennen, aber man dürfte sie nicht im Vollsinn Religion nennen. Eine „vorreligiöse" Mystik nimmt auch E. Seeberg „Zur Frage der Mystik" S. 39 ff. an. Er findet sie in dem natürlichen, z. B. sexuellen Einheitsstreben. Doch interessiert uns diese „Mystik" nicht.

2) Vgl. Otto a. a. O. S. 324 ff.

Ist demnach jede Mystik, sofern sie den Namen Religion verdient, zugleich Welt- und Seelenmystik, so mag man immerhin, je nachdem der eine oder andere Weg, den man sich ja auch nach Erreichung des Zieles immer wieder rückblickend vergegenwärtigt, bevorzugt wird, zwei verschiedene mystische Spielarten unterscheiden. Diese Spielarten aber sind durch die Individualität des Mystikers [1]), bzw. seine Schultradition bestimmt.

Wenn es jedoch wirkliche Typen der Mystik gibt, so können sie nicht durch den Weg, auf dem der Mystiker sein Ziel erreicht, mag auch noch so viel davon an seinen Wanderschuhen hängen bleiben, sondern allein durch verschiedene Fassung des mystischen Hochziels selber bedingt sein. Wie ist es um das Eine bestellt, das er in, hinter und über allem sucht, um mit ihm Eins zu werden? In jedem Fall ist es etwas Substantielles. Man mag mit Otto als unterste Staffel mystischen Erlebens ein bloßes Ineinsschauen der mannigfaltigen Objekte sowie des Subjektes annehmen, ohne Verankerung dieses verklärten Einheitsbildes in einem Wesensgrunde, Otto, S. 58 ff. Jedenfalls ist das noch nicht mystische Religion, sondern nur eine Vorstufe derselben. Religion ist viel zu ernsthaft, um sich mit einem bloßen Spiel der Einbildungskraft, als welches der mystische Intuitus sich in diesem Fall erweisen würde, zu begnügen. Religion entzündet sich erst dann, wenn man auf Wesensgehalt, Wesenshintergründe stößt, in die man eindringen, in denen man untertauchen kann.

Dies wesenhaft Eine kann nun entweder als die das All tragende, in sich befassende, keineswegs mit ihm identische, aber bei aller Transzendenz ihm in gewisser Weise doch immanente Substanz vorgestellt werden, oder es kann sich bei noch stärkerem Vordringen des Transzendenzbewußtseins vom All mehr und mehr, schließlich völlig ablösen und ihm in gänzlicher Beziehungslosigkeit, „absolut" gegenübertreten, worauf das seines Seinsgehalts beraubte All sich in bloßen Schein auflösen muß. Otto nennt das die zweite und dritte Staffel der Mystik; und man könnte meinen, es handle sich hier um notwendige Entwicklungsformen der Mystik, von denen die eine der andern folge, so daß ausgereifte Mystik zuletzt bei der dritten Staffel

1) Man kann die mehr introvertierten von den mehr extravertierten Menschen unterscheiden. Auch die letzteren können Mystiker sein.

anlangen müßte. Wir würden dann, da wir Zwischenstufen grundsätzlich nicht berücksichtigen, nur von dieser zu reden haben. Aber es ist leicht zu sehen, daß Mystik die dritte Staffel nie erreichen kann. Denn wenn zwischen dem Einen und dem Vielen, dem Sein und dem Daseienden alle Brücken abgebrochen sind, wenn also das Letztere sich zum Schein verflüchtigt hat, das Erstere aber völlig beziehungs- und bestimmungslos, ganz leer geworden ist und nicht mehr inhaltlich als Sein, sondern höchstens noch formal als Einheit, am besten aber rein negativ als das Nichts bezeichnet werden kann, dann ist eben kein Objekt möglichen mystischen Erlebens geblieben; Mystik ist dann wirklich in den Abgrund gefallen, in den sie hineinstarrte, hat in einem Salto mortale geendet und sich selbst ausgelöscht. Nun ist nicht zu leugnen, daß in dem Mystiker, dem sich unermeßliche Seinstiefen geöffnet haben, ein Transzendenzzug entfesselt ist, der sich über alle Grenzen hinausschwingen möchte, über den noch irgendwie gestalteten Gott zur wüsten, weiselosen Gottheit, über das Sein zum Nichts und entsprechend über bewußtes Denken und Fühlen zur mystischen Ekstase, die in gänzlicher Bewußtlosigkeit gipfelt — vgl. den Preis des Tiefschlafes in den Upanischaden, z. B. bei Hillebrandt a. a. O. S. 56 f. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser zuletzt sich selbst überschlagende Transzendenzzug nur sekundär ist. Von ihm aus Religion, Mystik verstehen, hieße sie psychologistisch mißdeuten. Eine Mystik, in der das sekundäre Moment sich so stark vordrängt, daß der Offenbarungsuntergrund gänzlich zu schwinden, im Abgrunde des Nichts zu versinken droht, müßte krankhaft und entartet genannt werden. Die Grenze möglicher Kundgebungen des Göttlichen kann nicht überschritten werden, solange Mystik überhaupt existiert. Wenn der Mystiker vom Nichts redet, redet er nicht als Mystiker, sondern als Spekulant und macht leere Worte. Er redet vom Nichts, aber was ihn beseligt, ist mehr als Nichts, obschon es unaussprechlich sein mag. In dem absoluten Brahman Sankaras ist, wie Otto sich ausdrückt, ein Isvara untergegangen, untergegangen, aber geheimnisvoll lebendig geblieben. So ist für die Mystik ein ruheloses Pendeln zwischen Immanenz- und Transzendenzvorstellungen bezeichnend, zwischen seligem Sichfinden und Einswerden, wo Subjekt und Objekt verschmelzen und damit

eine unsagbar höhere Seinsstufe erreichen, und schmerzlichem Auseinandertreten; und eben das ist ihr lebendiger Pulsschlag. Ihr höchstes Objekt ist das wahrhafte Sein, das weil Sein, mit allem Seienden in unlösbarem Zusammenhang steht, aber weil wahrhaft seiend, es notwendig auch transzendiert.

Obgleich dies für alle Mystik gilt, mag man doch mit E. Spranger je nach dem Grade der Transzendenz des religiösen Objektes von zwei verschiedenen Typen der Mystik, also einer mehr transzendenten und einer mehr immanenten Mystik reden. Freilich würde uns die östliche Mystik kaum Anlaß geben, von mehr als gleitenden Uebergängen zu sprechen. Aber die Betrachtung abendländischer Mystik nötigt, einen Einschnitt zu machen. Der religiöe Geist des Abendlandes faßt das in dem All verborgen wirksame Eine gern als Kraft und Leben. Eckharts Gott ist nach Ottos eindringlicher Darstellung das aus sich selbst rollende Rad, der in sich fließende Fluß, erzeugt sich rastlos selbst, durchwallt, durchstürmt, durchglüht das All. Und auch Herders und Goethes Religion könnte als dynamisch-vitalistische Mystik charakterisiert werden, die sich von der im wesentlichen ontisch-statischen Mystik des Orients deutlich abhebt, von J. Böhmes Mystik nicht zu reden. Immerhin muß man sich klarmachen, daß dieser dynamische Typ der Mystik, wenigstens bei echten und ernsten Mystikern wie Eckhart, die nicht in erster Linie Dichter sind, nicht ungebrochen bleiben kann. Denn Kraft und Leben, wenn auch noch so sehr als allumfassende Kraft und alldurchdringendes Leben gedacht, sind allzu offensichtlich nichts Letztes und Höchstes, schon aus dem Grunde nicht, weil sie sich noch innerhalb raum-zeitlicher Schranken bewegen. Der Mystiker aber sucht ein Unüberbietbares, Ewiges. Lebenssteigerung und Ausweitung kann ihn nicht befriedigen. Und jener merkwürdige Passus von dem Zorn der Seele (Otto, S. 250 ff.), die sich mit immer wachsender Erregung auf Gott wirft, bis sie zuletzt zu den ewigen Hintergründen der Gottheit gelangt und völlig darin verschwindet, ist doch nicht so sehr für den abendländischen Feuergeist Eckharts wie für seinen mystischen Radikalismus bezeichnend, in dem er mit Sankara, dem Inder, durchaus übereinstimmt[1]).

1) Andere Varianten der Mystik, soweit sie nicht durch das Objekt

Und nun neben der mystischen die „Glaubensreligion". Welchen Sinn hat in diesem Zusammenhang das Wort Glaube? Sehen wir von der profanen Bedeutung ab, so stellen wir fest, daß der religiös verstandene Begriff Glaube entweder einen ganz allgemeinen oder aber einen ganz spezifischen, prägnanten Sinn hat. Glaube im allgemeinen Verständnis ist eine jede innere Aneignung eines religiösen Wertes, welches dieser Wert auch sein möge. Es kann also sehr wohl auch vom Glauben der Mystik geredet werden. Bei diesem Aneignungsvorgang gilt es aber genau zu beachten, auf welche Weise er sich abspielt, nämlich auf keine andere als so: Ein religiöser Wert taucht auf, tut sich kund, wird aufgefaßt und angeeignet. Das heißt aber, es ist beim Glaubensvorgang ein intuitives und funktionelles Moment zu unterscheiden, wie dies neuerdings besonders von Girgensohn und Gruehn hervorgehoben worden ist. Und zwar ruht, das hätte von den beiden genannten Religionspsychologen schärfer ans Licht gestellt werden sollen, der Ton unverkennbar auf dem ersteren Moment [1]). Wenn das erste eingetreten ist, folgt auch das zweite, ohne daß ein Neuansetzen erforderlich oder auch nur möglich wäre. Oder vielmehr, es folgt überhaupt nicht. Es handelt sich im Grunde um einen einzigen Akt [2]). Es muß mit peinlicher Sorgfalt vermieden werden, daß das zweite Moment irgendwelche Selbständigkeit erhält, denn dann würde der Glaube ganz oder teilweise, monergistisch oder synergistisch, des Menschen eigene Tat und Leistung. Im lebendigen Glaubensvorgang, in dem Intuition und Hingabe — letztere zunächst ohne Bewußtsein vollzogen — eins sind,

---

der mystischen Schau, sondern etwa durch die verschiedenen Methoden oder durch seelische Verschiedenheiten der Mystiker bedingt sind (vgl. die gute Zusammenstellung bei Heinzelmann, S. 69 ff.), interessieren uns hier nicht.

1) Gruehn stellt in seiner Religionspsychologie (1926) S. 43 ff. mit starker Betonung die Ichfunktionen voran und ist der Meinung, daß sie im höheren Seelenleben schlechthin dominieren. So wundern wir uns später, S. 93, zu erfahren, daß in der Religion nicht das Seelische, sondern das „objektive Wort" das eigentlich Wirkende sei und schlechthin entscheidende Bedeutung habe. Letzteres ist richtig.

2) Vgl. Girgensohn, „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" S. 429: „Im religiösen Erleben ist der Gedanke des Ichs und die Hingabe des Ichs ein und dasselbe."

wird der Wille entbunden, aber der Glaube entsteht nicht durch den Willen. Nicht der Mensch ist es, der einen Glaubens- oder Liebesakt erweckt, wie katholische Theologen sagen können, sondern Glaube und Liebe sind, wie mit dem Neuen Testament jeder fromme Mensch weiß, ein Werk des Heil. Geistes. Und es ist zum mindesten eine gefährliche, zu verhängnisvollstem Mißverständnis Anlaß gebende Redeweise, wenn neuerdings die evangelische Theologie vielfach betont, daß Glaube Entscheidung, Sprung, Wagnis, daß er „der ständige Aktus des sich Gott-in-die-Arme-Werfens" sei (vgl. Althaus, „Theologie des Glaubens", in Z. f. syst. Th. 1924). Solche Redewendungen sollen zum Ausdruck bringen, daß Glaube persönlichstes Leben und Hingabe sei, was er unzweifelhaft und zwar auch in seiner allgemeinsten religiösen Bedeutung ist. Sie müssen nicht notwendig unter Verleugnung des grundlegenden reformatorischen donum fidei pelagianisch verstanden werden, aber es geschieht doch leicht. Es liegt mindestens ein pelagianischer Schein darüber. Spricht man von einem Willensmoment innerhalb des Glaubensvorganges, so kann das nur den Sinn haben, daß nachdem der glaubenbegründende Tatbestand in den Gesichtskreis des Menschen getreten ist und sich überzeugend durchgesetzt hat, etwaige von der Willens- oder Gefühlssphäre aus sich geltendmachende Widerstände, deren Vorhandensein eine gewisse Verdunkelungstendenz einschließt, bewußt ausgeschaltet werden. Man mache sich den vorliegenden Sachverhalt etwa an dem paulinisch-lutherischen Satze klar: „Da es aber Gott wohlgefiel . . ., daß er seinen Sohn offenbarte in mir . . ., alsobald fuhr ich zu."

Indem wir nun vom Glauben im allgemeinen zum betonten, spezifischen Glauben übergehen, stellen wir die These auf, daß letzterer, insofern wir ihn als formalen, psychologischen Aneignungsakt auffassen, sich nicht im geringsten vom ersteren unterscheidet [1]). Der

1) Nach Gruehn S. 75 f. wird in der Mystik das gedankliche, intuitive Moment reduziert, letztlich auf eine abgrundtief erlebte Intuition beschränkt, dagegen die Ichfunktion bis zur äußersten Grenze des Erreichbaren gesteigert, also stark überbetont. Hier liegt eine richtige Beobachtung zugrunde, aber die Ausführung ist schief. Mir scheint, daß formal-psychologisch betrachtet, auch die Mystik das Gleichgewicht des intuitiven und funktionellen

Mystiker entscheidet sich, wagt, springt usw. genau so wie der „Glaubende". Der Unterschied liegt lediglich in der besonderen Art des religiösen Wertes, der angeeignet wird. Der Glaubende hat es nicht zu tun mit dem Gott, der bloße Monas oder reines Sein, oder höchstens Ursache, Kraft und Leben ist, sondern er erfaßt, nimmt an, eignet sich an den Gott, der Geist, d. h. zielsetzender, waltender Wille ist. Weil der Glaube eben diesen Gott schaut und in ihm lebt und ruht, heißt er Vertrauen [1]).

Wir müssen einen Augenblick unsre Aufmerksamkeit auf den Geistbegriff konzentrieren. Geist ist ein nicht transzendierbares Urwort und enthält ein Maximum an Jenseitigkeit, ebenso wie der Gedanke des reinen Seins. Denn Geist ist zwar auf zeitliches Werden, dem er Maß und Ziele setzt, bezogen, aber selbst nicht zeitlich, während wir Leben nur als zeitlichen Prozeß kennen [2]). Darum ist nicht der Gedanke Gott = Leben, wohl aber der andere Gott = Geist ein solcher, in dem Religion ruhen kann. Nun ergibt sich freilich bei Analyse des Lebensbegriffs, daß der Geistbegriff darin verborgen, weil alles Leben ein teleologischer Ablauf ist. Keine Lebenserscheinung ohne objektiven Sinn und Zweck [3]), aber Sinn und Zweck brauchen nicht bewußt zu sein. So kann man sagen, daß eine am Begriff des Lebens orientierte, also dynamische Mystik, wie wir sie vorhin kennzeichneten, unbewußte, vielleicht auch dämmerhaft be-

---

Moments durchaus wahrt und zwar bis zur äußersten Steigerung ihres Erlebens, wo dann beide Komponenten im Abgrund der Bewußtlosigkeit versinken.

1) Will man den Uebelstand vermeiden, der sich aus dem verschiedenen Gebrauch des Glaubensbegriffs ergibt, so müßte man, statt von einer der mystischen Religion entgegengesetzten Glaubensreligion, ausschließlich von einer teleologischen Religion reden.

2) Das reflexive Moment des Selbstbewußtseins, wodurch nach unserer Auffassung die Persönlichkeit bestimmt wird, ist an sich im Begriff des Geistes nicht enthalten. Immerhin ist es kaum möglich, den in sich ruhenden Geist anders als zyklisch, zu sich selbst zurückgewandt, sich selbst in geistiger Weise besitzend, d. h. wissend, zu denken. Man muß diesen rein geistigen von dem anthropomorphen Personbegriff, der beschränkt, also transzendierbar ist, scharf unterscheiden.

3) Dieser Sinn und Zweck stellt sich uns dar als individueller Geistgedanke, der auf den Urgeist zurückweist, in dem er gegründet ist.

wußte Glaubensreligion sei, jedenfalls ist sie ein Zwischenglied zwischen reiner, ontischer Mystik und vollausgeprägter Glaubensreligion [1]). Diese aber erkennen wir nur dort an, wo die Sonne klar aus dem Wolkenschleier hervorgetreten und Gott als Geist im Vollsinne erfaßt ist.

Die am Geistbegriff sich orientierende Glaubensreligion ist nun unvergleichlich lebensvoller als die mystische Religion. Wenn der individuelle Geist, sei's auch in glühendem Liebesverlangen, in seinen Seinsuntergrund eintauchen möchte, so schwindet, je erfolgreicher sein Bemühen ist, die Polarität, und nur insofern bleibt die Mystik lebendig, als sie beständig zwischen Haben und Nichthaben, Suchen und Finden oszilliert. Dagegen bleibt zwischen dem Einzelgeist und dem schöpferischen Urgeist die Polarität bestehen, beständig sprühen die Funken; der mit seinem geistigen Urgrunde, seinem Schöpfer, glaubend in Verbindung tretende Individualgeist wird nicht ausgelöscht, sondern auf das große und umfassende Ziel des Geistes hingelenkt. Dort Vereinigung, die freilich nie wirklich und endgültig vollzogen werden kann, sowenig das Endliche je unendlich, das Zeitliche ewig werden kann; hier Gemeinschaft, allerdings von qualitativ ganz anderer Art als zwischen zwei Individuen, eben weil der Geist schöpferischer Urgrund ist, also Eintauchen in den Urgrund, das zugleich Bekräftigung in der individuellen, vom Geist gewollten und gesetzten Eigenart und Anstoß zu überindividueller Zielsetzung ist, also ein Sich-selbst-verlieren, Sich-selbst-finden und Mehr-als-sich-selbst-finden in eins, denkbar spannungsreichstes Leben, begleitet von dem Gefühl sichersten Geborgenseins. Das etwa ist es, was die Glaubensreligion Vertrauen nennt. Jedenfalls aber, um diesen entscheidend wichtigen Gedanken noch einmal zu unterstreichen, ein Vertrauen, das sicherlich spontan und frei, aber keineswegs willkürlich, vielmehr von dem Bewußtsein getragen ist, notwendig,

1) Vage Teleologie spielt auch in die im ganzen ontische Mystik der Upanischaden hinein. Das ist eine notwendige Folge der Gleichsetzung von Atman und Brahman. Alle Abstraktion kann doch nicht ganz verwischen, daß Atman Geist ist, aus Erkenntnis bestehend, „geheimer Lenker", so besonders häufig in der Brihad-Upanishad. Aber auch der im Brahman untergegangene Gott regt sich immer wieder, in den Upanishaden natürlich noch weit kräftiger als bei Sankara.

mehr noch gottgewirkt zu sein und sicher zu ruhen auf seiner Offenbarung, einer Offenbarung, die noch vage und unbestimmt zum menschlichen Geiste spricht aus der in allem Lebendigen verborgenen und geahnten Teleologie, die aber sodann Helligkeit und Kraft gewinnt in den geisterzeugten Werten der Geschichte, einer Offenbarung, gegen die man sich nur mit schlechtem Gewissen verschließen könnte [1]). Natürlich ist es möglich und geschieht oft genug, daß in den Strudeln des Lebens der kämpfenden Seele der Offenbarungsgrund zeitweilig entschwindet, womit dann das funktionelle Moment des Glaubens gewissermaßen auf sich selbst gestellt ist. Aus solchen Erfahrungen verstehen wir die bei Luther häufigen Aussagen, daß der Glaube wider den Schein gehe, daß er nicht sehe, schmecke, fühle, daß er ein kühnes und getrostes Wagen und Sichanklammern ans Wort sei. Aber nur darum ist ein willentliches Festhalten am Ja des Glaubens bei entschwundener Ueberzeugungskraft göttlicher Offenbarung möglich, weil man der einstigen zwingenden Kundgebungen Gottes, die man selbst empfing, gedenkt und darauf sich verläßt, daß sie anderen, die davon zeugen, auch jetzt gegenwärtig sind, und daß sie folglich auch für uns sich wiederholen werden. Man ist dann in der Lage des Nichtschwimmers, der den Boden unter den Füßen verloren hat, dessen einzige Hoffnung auf Rettung darauf beruht, daß er den Boden wiedergewinnt [2]).

---

1) Die Glaubensreligion bevorzugt vor der mystischen Symbolisierung im Raum die Symbolisierung in der Zeit, so Frick a. a. O. 112 ff. Man muß noch mehr sagen. Der Glaube faßt die Zeit nicht bloß als Symbol — das wäre immer noch mystisch — sondern real. Gottes Gedanken greifen in den realen Zeitlauf ein, obschon sie — vielleicht — in ihm nicht realisiert werden mögen. Echter Glaube ist immer realistisch.

2) Bei Luther ist dieser klare Sachverhalt ein wenig durch den Umstand verdunkelt, daß sein Begriff des Wortes Gottes einen freilich ganz unsicheren, verschwommenen, supranaturalen Faktor enthält. Wir wissen heute oder sollten wenigstens wissen, daß das Schriftwort in zweierlei Hinsicht für uns bedeutsam ist. Es ist einmal vor allem die Urkunde der göttlichen Tatoffenbarung in Jesu Christo, wie man auch diesen produktiven Glaubensgrund des Näheren fixieren mag. Es ist sodann das Zeugnis der ersten glaubenden Gemeinde, an diesem höchsten in der Geschichte heraufgeführten religiösen Werte Gewißheit, Kraft und Seligkeit gefunden zu haben. Da ist aber kein

Glaubensreligion finden wir nun keineswegs bloß im Christentum und seinen Vorstufen, im Parsismus und Judentum, sondern bereits in der primitiven Religion — man denke, abgesehen von der für uns einstweilen noch rätselhaften Verehrung der „Hohen Götter", an den Ahnenkult — und erst recht natürlich im Polytheismus. Auf höchster Stufe aber begegnet sie uns auch in einer dem Christentum gegenüber ganz selbständigen Form orientalischer Religion. Und darauf haben wir nun den Finger zu legen — es ist das bisher noch nicht deutlich herausgearbeitet worden —, daß die Religion des Glaubens in zwei klar gegeneinander abgegrenzten Typen auftreten kann und tatsächlich auftritt, die wir die eudämonistische und die ethische Glaubensreligion nennen können.

In jedem Falle ist der Gott des Glaubens heilschaffender Wille, aber das Heil kann verschieden gefaßt werden, entweder als Glück oder als sittliches Leben. Wenn als Glück, so pflegt auf der primitiven Stufe sowie den Uebergangsstufen, mit denen wir uns hier nicht abgeben, Gottes Hilfe in allerlei irdischen Bedürfnissen und Nöten gesucht zu werden, wodurch die Religion offenbar herabgezogen und verunreinigt wird, weil etwas, das grundsätzlich jenseitig ist, nur als Mittel für diesseitige Zwecke gewertet wird. Religion ist hier noch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen, sondern im ersten Ansatz durch eindringenden niederen Eudämonismus verfälscht. Anders liegt es, wenn das Glück allein oder wenigstens vorwiegend in Gott selbst gesucht wird, Gott also derjenige ist, der die irrende, heimverlangende Menschenseele durch die fremde Welt gütig, gnädig hinführt, bzw. zurückführt zu sich. Wenn man will, kann man diese Religionsform die mystische Glaubensreligion nennen; aber sie ist von der reinen Mystik klar dadurch geschieden, daß in der letzteren die Gottheit nur naturhaft wirkt, gleichsam magnetisch, oder wie wenn die Sonnenglut den Tau und die Feuchtigkeit des Erdbodens aufsaugt, während in jener Gott geistig waltend vorgestellt und folglich nicht nur mit mystischer Liebe, sondern vertrauensvoll verehrt wird.

Eudämonistische Glaubensreligion ist neben echter Mystik im

göttlich inspirierter Buchstabe, an den man sich im Notfall auch noch klammern könnte. Ueber letzteres ist Luther sich nicht abschließend klar gewesen.

heißen, üppigen Indien aufgeblüht. Manch einer wird sie in dem nach den Veden heiligsten Buch der Hindus, der Bhagavad-Gita, finden. Und es dürfte nützlich sein, um einen bisher in der phänomenologischen Religionsbetrachtung noch nicht sicher herausgestellten Typ deutlich zu fassen, hier einige Einzelheiten zu bieten. Ganz klar ist, daß die Religion der Gita als nicht ethisch charakterisiert werden muß. Denn wohl fordert sie Erfüllung der ritterlichen Standespflicht, aber ausgesprochenermaßen soll das Herz des Handelnden nicht bei seiner Tat sein, „nicht daran hängen" (3. Gesang, Uebersetzung von L. v. Schroeder). Man handle immerhin, da der Leib einmal nicht müßig sein kann! Es ist seelenloses Tun, im Grunde ein Nichttun. „Ich tu doch nichts, so denken darf der fromme, wahrheitskundge Mann" (5. Ges.). Das Herz sei einzig und allein dem Einen, Krishna, zugewandt. Ihn liebend erkennen ist Seligkeit. Aber wer ist Krishna? Die Beantwortung dieser Frage entscheidet darüber, ob wir die Religion der Gita in die Mystik oder die Glaubensreligion einzuordnen haben. Daß er personifiziert erscheint, daß ihm die volle Glut der Bhakti entgegenschlägt, beweist wenig. Die Personifikation mag traditionell festgehaltene oder dichterisch frei produzierte Hülle sein. Bhakti kann gewiß der persönlichen Fassung des Gottesgedankens kaum entraten, wie im 12. Gesang klar ausgesprochen wird, enthält auch unverkennbar ein Moment des Vertrauens, neigt aber gleichwohl mehr zur mystischen Versenkung. Es kommt alles darauf an, ob der Gottesgedanke wirklich geistig-teleologisch als heilschaffender Wille aufgefaßt ist. Wohl kann man sich auch hierfür auf einige Stellen der Bhagavad-Gita berufen, so besonders auf Ges. 3, 22 ff. und 4, 5 ff, wo ausgeführt wird, daß Krishnas Handeln selbstlos auf die Ordnung der sonst dem Chaos anheimfallenden Welt abzielt, daß er, so oft Frömmigkeit hinschwinden will, sich zum Schutz der Guten und Untergang der Bösen selber neuschafft. Doch bleiben diese Stellen vereinzelt und sind aufs Ganze gesehen nicht charakteristisch. In breiten, schwungvollen Tiraden sprechen sich besonders Ges. 7—10 über Krishnas Wesen aus und machen es unzweifelhaft, daß er eine im großen und ganzen dichterische Personifikation des Brahman oder Atman ist, die ja wiederholt unterschiedslos für ihn eintreten.

„Erde, Wasser, Feuer, Aether, Luft, Sinn, Geist, Selbstbewußtsein auch —
Dies alles ist meine Natur, die sich achtfältig hat verteilt.
Die niedere ist das! außer ihr hab' ich noch eine höhere
Natur, — sie ist das Leben selbst, und sie ist's, die die Welt erhält.
Aus ihrem Schoße kommen all die Wesen her — dies fasse recht!
Ich bin für diese ganze Welt der Urquell und der Untergang ...
Auf mich ist dieses All gereiht wie Perlenreihen an der Schnur ...
Ja, alles Sein — der Güte Reich, der Leidenschaft und Finsternis —
Es stammt aus mir, es ist in mir, — doch ich bin darum nicht in ihm!"

Die Welt ist „sein göttlich Scheinbild". „Gott ist das All." „Mein Ich weilt in den Wesen nicht, doch trägt es sie und bildet sie." „Der ich All-Eins und vielfach doch gesondert überall hinschau." „Ich bin Unsterblichkeit und Tod, bin Sein und Nichtsein, Arjuna." „Ich bin die Seele dieser Welt, in aller Wesen Herz bin ich, ich bin der Anfang, Mitte ich und Ende auch der Wesen all."

Diesen leicht zu vermehrenden Aussagen entspricht genau die berühmte Vision des 11. Gesanges:

„Die Götter schau ich all in deinem Leibe,
O Gott, so auch die Scharen aller Wesen,
Brahman, den Herrn, auf seinem Lotossitze,
Die Rishis alle und die Himmelsschlangen.
Mit vielen Armen, Bäuchen, Mündern, Augen
seh ich dich, — allerwärts endlos gestaltet", usw.

Stark betont ist im Fortgang der Schilderung der Zug, daß dieser Gott mit seinen schauerlichen, von Zähnen starrenden Rachen alle Wesen hineinschlingt. Erwähnt mag noch werden, daß es für den frommen Sänger auf genau das gleiche hinauskommt, ob es im 4. Gesange heißt: „Wer mein Werden und mein Tun, das Göttliche, in Wahrheit kennt, erleidet keine Neugeburt, er geht im Tode ein zu mir", oder im fünften: „Wer in sich selbst beglückt, selig, von innerem Licht erleuchtet ist, der Fromme wird zu Brahman selbst und wird in Brahman ganz verwehn."

Aufs Ganze gesehen wird man auch unter Berücksichtigung des Umstandes, auf den wir noch zu sprechen kommen werden, daß in aller Glaubensreligion Mystik fortlebt und nachklingt, urteilen müssen, daß die Frömmigkeit der Bhagavad-Gita vorwiegend der Mystik zuzurechnen ist und zwar einer solchen, die in eigentümlicher Weise bald mehr nach der ontischen, bald mehr nach der dynamisch-vitalisti-

schen Seite neigt und, zumal auch Spuren erwachender Glaubensreligion sichtbar werden, aufs seltsamste in verschiedenen Farben glänzt.

Mir scheint, daß man mit weit größerem Rechte den Buddhismus eine eudämonistische Glaubensreligion nennen kann. Denn auch ihm fehlt einmal durchaus die ethische Zielsetzung, da Abtötung des Leid verursachenden Lebenshanges nicht als sittliches Ziel gewertet werden kann und Mitleid und Güte sich ganz ungesucht und ungewollt bei der Arbeit der Lockerung und Lösung der Lebenswurzeln nebenbei einstellen [1]). Weiter ist die buddhistische Meditation, auch wo sie zur tiefsten Versenkung gesteigert erscheint, nicht eigentlich mystisch, ja nicht einmal religiös, da sie vorwiegend der Eitelkeit alles Irdischen gilt. Oder soweit sie der Seligkeit des Nirvana sich zuwendet, möchte ich sie mehr gläubig als mystisch nennen. Denn das ist der Glaube Buddhas, daß es ein Heil, eine Erlösung von Samsara, dem Kreislauf des Lebens, gibt, und daß Nirvana, falls man den rechten Pfad beschreitet, erreicht werden kann und wird. Eigentlich sollte das ja durch das unerbittliche Karma, wodurch Ergehen und Tun des gegenwärtigen Daseins ein und für allemal festgelegt ist, ausgeschlossen sein. Aber über dem Buddhismus schwebt, unausgesprochen zwar, aber stark und tief empfunden, das „Dennoch" der Glaubenszuversicht. Und dieser Glaube, nicht die Mystik, die der Inder anderswo viel reiner und tiefer finden konnte, ist die Kraft des Buddhismus. Ein Glaube freilich, der keinen Grund hat, da die Teleologie des Lebens nicht in einem allmächtigen Gotteswillen verankert ist, sondern tatsächlich in der Luft hängt, und der nur durch die Autorität des Buddha, seiner Lehre sowie der Mönchsgemeinde, bei denen der Glaubende Zuflucht sucht, kümmerlich genug gestützt wird. Man wird den ursprünglichen Buddhismus eine mystisch-asketisch gefärbte eudämonistische Glaubensreligion nennen müssen,

1) Daß es für den Buddhisten keinerlei positive sittliche Pflichten gibt, veranschaulicht wohl am besten die Geschichte des ehrwürdigen Sangamaji (Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908, S. 289), der weder durch die flehentlichen, wiederholten Bitten seiner einstigen Gattin, noch dadurch, daß sie seinen kleinen Sohn zu seinen Füßen hinlegt, damit er sich seiner annehme, veranlaßt wird, auch nur von seiner Meditation aufzublicken, und der infolgedessen von dem Buddha als ein wahrer Brahmane gelobt wird.

allerdings eine solche, die über ihr eigenes Wesen nicht ganz zur Klarheit und infolgedessen nicht zur vollen Ausprägung gelangt ist.

Jedenfalls begreifen wir vollkommen, daß das Objekt des Glaubens, das dem Buddha und seinen ersten Jüngern nur gleichsam durch eine Wolke hindurch Licht spendete, zu seiner Zeit hervortreten mußte. Das geschah im Mahayana-Buddhismus. Hier wird Buddha, bzw. einer der vielen Buddhas, oder seine irdische Vorstufe, der Bodhisattva, zum Weltheilande, der alles Leid beendend die gläubige Seele in das reine Land, das Paradies des Westens einführt. So besonders in den japanischen Sekten Yodo-shu und Shin-shu [1]). Namu Amida butsu! Wer so vertrauensvoll betet, wird auf Grund von Amidas vorzeitlichem Gelübde, und hätte er die ärgsten Sünden getan, selig.

„Ruf ich nur Buddha an, ich möchte sein der schlimmste Sünder,
So werd auch ich zu denen zählen, die rettend seine Huld umfaßt.
Ob Leidenschaften uns, daß wir nicht sehn, den Blick verschleiern,
Das große Mitleid leuchtet allezeit ob uns, ohn' zu ermüden",
Haas a. a. O. S. 123.

Amida ist die Personifikation des großen Mitleides, der unendlichen Güte. Die Sünde wird nicht etwa durch die Vergebung gebrochen, entwurzelt, sondern einfach, wofern nur die Glaubensverbindung zwischen der Seele und ihrem Heilande hergestellt ist, ignoriert. Auf dem Gedanken, der sich freilich auch findet, daß der Begnadete aus Dankbarkeit die Sünde meidet, liegt kein Ton. Wo wäre hier etwas von einem Reich der Gerechtigkeit zu hören? Das heißt, von sittlichen Zielen ist auch in diesen spätesten Ausläufern der alten Buddha-Religion kaum die Rede. Wir haben hier, daran kann kein Zweifel sein, reine eudämonistische Glaubensreligion, von der allerdings zu urteilen ist, daß sie nicht auf höchster Stufe steht, weil der Heilsgott nicht Gott im Vollsinne ist. Obschon er wenigstens im indischen Buddhismus vielfach als Emanation des mit Brahman gleichstehenden Urbuddhas galt. Immerhin besitzt er Vollmacht, Heil zu spenden, und der eudämonistischen Glaubensreligion ist das genug.

1) Siehe die von Haas in seinem Buche „Amida Buddha, unsere Zuflucht" 1910 gesammelten Quellenstücke.

Inwiefern auch die Systeme des späteren Hinduismus, etwa das des Ramanuja, die Bezeichnung Glaubensreligion verdienen, mag hier, wo es nicht um historische Untersuchungen geht, dahingestellt bleiben. Es dürfte sich meist um Mischformen handeln [1]), und wir können verstehen, daß nur gänzliche Abstoßung des indischen Gottesgedankens, also sein vielberufener Atheismus, sowie völlige Ablösung von der heiligen mystischen Literatur, dem Buddha den Weg freimachte, Prophet einer neuen religiösen Lebensform, nämlich der Glaubensreligion, zu werden, einer Religion, die wohl ein Herz, aber zunächst noch keinen Kopf hatte.

Wir beachten noch eines, nämlich, daß der Glaubensreligion, auch wo sie in eudämonistischer Prägung auftritt, die Heilandsidee eigentümlich ist. Und zwar nicht aus dem Grunde, als ob in Anbetracht der hier gewahrten göttlichen Transzendenz ein Mittler nötig wäre [2]). Der Zusammenhang ist ein ganz anderer. Dem Glauben ist es, wie wir sagten, um den göttlichen Weltsinn zu tun. Daß ein solcher Weltsinn vorhanden ist, daß im All geheimnisvolle Teleologie waltet, bezeugt dem Betrachter schon der lebendige Kosmos der Natur. Die dynamisch-vitalistische Mystik, die diese Teleologie zu ahnen beginnt, bedarf deswegen keines Heilandes, und den Krishna der Bhagavad-Gita wird man kaum Heiland nennen können, obwohl er bereits einige Heilandszüge trägt. Daß dagegen der Weltsinn Heil, gottgewolltes Heil sei, das das tiefste Sehnen der menschlichen Seele stillt, ist ein Glaube, der allein aus der Betrachtung der Natur und ihrer Gründe nicht entspringen kann, sondern der Anknüpfung

1) Solche finde ich auch durchweg in den von R. Otto in „Vishnu-Narayana" gesammelten Texten.

2) Die Transzendenz des reinen Seins ist unüberbietbar. Man findet es durch Eintauchen in den eigenen Wesensgrund oder den Grund der Welt. Welt und Seele sind also hier gewissermaßen Mittler, wenn auch keine Heilande. Die Glaubensreligion löscht die lebendige Polarität zwischen dem Herrn und Lenker der Welt und dem menschlichen Ich nicht aus. Letzteres bleibt diesseits und insofern ist hier wohl größere Transzendenz. Dennoch ist nicht einzusehen, weswegen nicht von einem Pol zum andern unmittelbar Licht- und Lebensströme hinüberfluten sollten. Zumal die buddhistischen Glaubenssysteme haben die Heilandsgestalt offenbar nicht nötig wegen der Transzendenz des göttlichen Urwesens, das ja in ihnen keinesfalls eine bedeutsame Rolle spielt.

an geistig-geschichtliche Werte bedarf, die am konzentriertesten, überzeugendsten in der Gestalt sei es historischer, sei es von der dichtenden Phantasie geschaffener [1]) stärker, hilfreicher, prophetischer Persönlichkeiten entgegentreten. Vishnus Avataras, Krishna, Rama usw. mag man Quasi-Heilande nennen, Amida Buddha ist Heiland im Vollsinne.

Den zweiten Typus der Glaubensreligion, der das Heilsziel göttlicher Weltleitung in der Sittlichkeit, in dem sittlichen Charakter des Einzelnen, sowie in sittlicher Gemeinschaft, dem „Gottesreiche" erblickt, schildern wir mit möglichster Kürze. Das religionsgeschichtliche Anschauungsmaterial, das unsere Betrachtung leitet, ist ja allen Lesern dieses Aufsatzes gegenwärtig. Hierher gehört zunächst die Religion Zarathustras. Ahura-Mazda = Herr der Weisheit ist nichts weniger als Personifikation irgendwelcher Naturkräfte oder auch des Weltalls, sondern, wie schon sein Name beweist, lebendiger Geist in dem Sinne, wie wir vorhin den Geistbegriff definierten, und zwar, worauf ebenfalls bereits der Name (Weisheit, nicht Mitleid!) und erst recht die Namen seiner himmlischen Begleiter [2]), der sechs Erzengel, „Gute Gesinnung", „Beste Gerechtigkeit" usw. hindeuten, auf sittliche Ziele gerichteter Geist. Er baut und fördert sein Reich der Reinheit und Gerechtigkeit auf Erden und wird es am jüngsten Tage vollkommen aufrichten. Daß im Parsismus die sittliche Glaubensreligion noch nicht auf höchster Stufe erscheint, weil wegen des nur halb überwundenen metaphysischen Dualismus der Gottesgedanke und wegen des noch vorwiegend ritualistischen Reinheitsbegriffs auch der sittliche Gedanke unausgeklärt erscheinen, darf nicht wundernehmen. Weit darüber hinaus führt das Judentum auf der Höhe des Prophetismus, obwohl auch hier zum mindesten die Moral durch ritualistische und nationalistische (d. h. unterethische, naturalistische) Ueberreste verunreinigt erscheint. Das Christentum beseitigt diese Schlacken; gleichwohl werden wir es nur in seiner Idee, nicht in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen, als reinen Typus

1) Aber nicht ins Blaue hinein geschaffen! Amidas Heilandsgestalt wäre nicht erdichtet worden, wenn nicht Gotama Buddha wirklich gelebt hätte.

2) Diese stehen allerdings in Beziehung zu Naturelementen, doch nur äußerlich; Bertholet und Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II, 222.

ethischer Glaubensreligion hinstellen können. Tatsächlich beobachten wir, daß Gerechtigkeit und Seligkeit, die eigentlich zusammenfallen müßten, so daß Seligkeit für sich betrachtet gewissermaßen nur die Aura, der Lichtglanz oder Gefühlsnachklang der Gerechtigkeit wäre, für den Christen in der Regel auseinandertreten. Die Seligkeit wird dann zu etwas Höherem, Jenseitigerem als die Gerechtigkeit erhoben, wenn nicht gar zu einem Jenseits von gut und böse, und letztere als Mittel zum Zweck abgewertet. So offenkundig im Katholizismus, aber unleugbar hin und her auch im Protestantismus, sogar bei prominenten Dogmatikern, wie J. Kaftan. Die Rechtfertigung dieser Betrachtungsweise, nur dann, wenn die Seligkeit einer höheren Sphäre zugewiesen werde als die Gerechtigkeit, könne die jenseitige Orientierung des Christentums zu ihrem Rechte kommen, ist hinfällig. Denn die wahre Gerechtigkeit transzendiert ihre irdischen Vorstufen genau so weit wie die Seligkeit alle Grade irdischen Glücksgefühls.

Wir stellen zum Schluß die grundsätzliche Frage, ob eine Synthese von mystischer und Glaubensreligion möglich ist. Daß eine Vermischung nicht nur möglich, sondern wohl in allen Religionen in größerem oder geringerem Umfange faktisch vollzogen ist, steht fest. Wir sehen das am Christentum, und zwar schon im Neuen Testamente, vollends im Katholizismus, der mit Recht eine complexio (nicht synthesis!) oppositorum genannt worden ist, nicht minder an den Religionen des nahen und fernen Orients. Diese Mischungen und Grenzverwischungen sind das Kreuz der Religionstypologie, interessieren sie aber als solche durchaus nicht. Mögen sie noch so lebensfähig sein — ihre Lebensfähigkeit besteht darin, daß sie nicht sterben können, daß sie sich wie eine ewige Krankheit fortschleppen —, so sind sie doch keine Lebensformen. Eine wirkliche Synthese dagegen würde neue Lebensformen schaffen. Gibt es eine solche?

Da ist nun zu urteilen, daß alle Glaubensreligion, wenn sie sich selbst nur recht versteht, eo ipso eine Synthese von Mystik und Glaube ist. Denn wie wäre ein Sinn denkbar, der nicht in einem Sein wurzelte, wie ein schaffender und waltender Gott, der nicht ein ewig in sich selbst ruhender wäre? H. E. Weber macht mit Recht geltend, „daß das Gottesbild des Christusglaubens in der Luft schwebe ohne

den Hintergrund des allgemeinen Gottesgedankens. Dieser allgemeine Gottesgedanke aber hat sicher mystische Züge; denn Gottes Wirklichkeit drängt sich eben auf als das Geheimnis, als der Urgrund und Ursprung, der Abgrund und Grenze ist" (Glaube und Mystik, 1927, S. 46). So zitiert Weber mit Zustimmung eine Bemerkung Kattenbuschs: „Der Christ weiß, wie wohl es ihm tut, sich im Gemüte umwehen zu lassen von dem Hauche der Unergründlichkeit und Größe der Macht Gottes und seines Seins." Dem ist restlos beizupflichten. In der Randzone des Glaubenslebens ist Platz für die Mystik und ihre Gefühle, es würde verarmen, wenn man diese Randzone auslöschen, die mystischen Obertöne zum Verklingen bringen könnte — und der eingefleischte Rationalist oder Puritaner des Glaubens bringt das in der Tat annähernd fertig. Rücken dagegen die Vorstellungen und Gefühle der Randzone ins Zentrum, begnügen sich die Nebentöne nicht damit, den Grundton zu umspielen und ihm so Klang und Fülle zu verleihen, sondern suchen die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, so ist die Glaubensreligion alteriert und verdorben. Insofern bleibt es bestehen, daß Mystik und Glaube sich ausschließen. Der Glaube leugnet nicht, daß es einen göttlichen Urgrund gibt, aber er scheut die Vermessenheit, in ihn einzudringen. Und der Gott-Geist, an den er sich hält, ist für ihn schlechthin Realität und unüberbietbar.

In diesem Sinne also lassen wir eine Synthese von Mystik und Glaube gelten. Dagegen möchten wir es lieber vermeiden, mit Weber und anderen, um der durch den Glauben begründeten Vertrauens- und Liebesgemeinschaft mit Gott willen, von einer „Glaubensmystik" (bzw. Geist-, Christus-, Geschichts-, Rechtfertigungsmystik) zu reden. In dem Punkte gehen wir also mit Heinzelmann a. a. O. Kap. V, dessen Argumentation freilich aus dem Grunde der rechten Ueberzeugungskraft ermangelt, weil sie den ideellen Gegensatz von Mystik und Glaube nicht genügend herausarbeitet. Bestimmt man die Mystik von der Seite des ideellen Gehalts her, so ist sie natürlich nur da zu finden und nur da von ihr zu reden, wo dieser Gehalt im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht.

Freiheit und Autorität mit Bezug auf die menschliche Existenz.

(Im Anschluß an Pestalozzi).

Von

Direktor Dr. Knittermeyer in Bremen.

1. Anthropologische Fragestellung. 2. Der sozialpädagogische Irrtum. 3. Der Mitmensch. 4. Das konkrete Gesetz. 5. Die Selbsterkenntnis. 6. Natur und Gesellschaft. 7. Pestalozzis Selbstzeugnis. 8. Selbsterkenntnis am Mitmenschen. 9. Die wirkliche Freiheit. 10. Die wirkliche Autorität. 11. Anfang und Grenze der Philosophie. 12. Die falsche Grenze. 13. Kritik und Liebe. 14. Plato, Idealismus oder christliche Philosophie? 15. Gott, der Nächste und das Selbst.

1. Wir leben in einer Zeit, die ungewiß zwischen Freiheit und Autorität hin- und hertaumelt. Der einzelne ist in einem Maß aus den natürlichen und soziologischen Bindungen herausgetreten, wie es in der Geschichte vielleicht nicht seinesgleichen gehabt hat. Der Mensch steht auf sich. Er ist unabhängig von der Natur nicht zuletzt dadurch, daß er sie technisch beherrscht. Er ist unabhängig von der Sitte, weil er sich selbst zum Herrn über das gesetzt hat, was Ausdruck seiner Lebensführung sein soll. Er ist unabhängig in seinem Beruf und in seiner politischen Entscheidung. Stand und Klasse sind als politische Schranken gefallen; der Staat hat aufgehört, seine Bürger zu bevormunden und ihnen den Grad ihrer politischen Reife zuzusprechen. Auch die kirchliche Heilsordnung hat keine Menschen mehr, die sich ihr unterstellen. Die Erziehung des Menschengeschlechts scheint ihr Ziel insoweit erreicht zu haben, als der Grundsatz uneingeschränkter Selbsterziehung und Selbstverantwortung anerkannt ist.

Aber das zweite Gesicht der Zeit ist nicht weniger deutlich gezeichnet. Die bezwungene Natur hält den Menschen in ihrer Knechtschaft. Die aufgelöste Sitte rächt sich, indem sie den Menschen in einem viel drückenderen gesellschaftlichen Regelzwang fängt oder gar ihn zum Sklaven seiner eigenen Lebensgewohnheiten macht. Daß die wirtschaftliche und politische Freiheit nur der Ausdruck für gänzliche Verfallenheit an die Götzen des Geldes und der Partei ist, kann kaum fraglich sein. Daß der wankende Glaube an die christliche Heilsbotschaft nur der Unterordnung unter die fragwürdigsten Weltanschauungsdogmen gewichen ist, scheint nicht weniger deutlich. Was bleibt da von Freiheit übrig? An die Stelle der gewachsenen Autorität ist die Autorität der Willkür getreten; an die Stelle der organischen Ordnungen die mechanischen. Der Mensch glaubte sich selbst auf den Thron setzen zu können, und er hat darüber sein Selbst völlig verloren.

Das ist die Dialektik von Freiheit und Autorität, wie sie aus dem Janusgesicht unserer Zeit sich ablesen läßt. Aber es ist die Frage, ob in all dem überhaupt von wirklicher Freiheit und wirklicher Autorität die Rede ist. Es ist nötig, einen eindeutigeren Ausgangspunkt zu suchen, wenn die Frage nach Freiheit und Autorität sich uns als eine wirkliche, uns in unserer Wirklichkeit direkt angehende und in Anspruch nehmende Frage aufschließen soll. Wir müssen statt von den Zeitverhältnissen von uns selbst und von unserer eigenen Not ausgehen. Die Frage ist eine Frage mit Bezug auf den Menschen, nicht bloß insofern dieser Mensch der Natur zugehört, oder der Sitte untersteht, oder Glied der Wirtschaft, des Staates, der Schule, der Kirche oder was sonst für einer besonderen Ordnung ist. Nirgends zeigt sich schlimmer die Zerspaltenheit unseres Lebens als darin, daß wir nicht nach dem Menschen fragen, bloß insofern er Mensch ist.

2. Ein Beispiel möge das verdeutlichen. Gerade wenn wir die Not des Menschen zu erfahren glauben und uns dieser Not offenhalten möchten, verfallen wir allzugern der Versuchung, die besondere, wirtschaftliche, soziale oder politische Notlage für die entscheidende Not zu halten. Der erschütterte Mensch, der das soziale Elend um sich her gewahrt, gerade dieser ernste und von der Not betroffene

Mensch weiß sich nicht anders zu helfen, als indem er dieser Armen sich annimmt und ihnen die Hand entgegenstreckt und sein eigenes Dasein in den Dienst dieser Menschen dahingibt. Aus solcher Gesinnung heraus ist die Sozialpädagogik erwachsen, für die man sich gern auf Pestalozzi beruft. Der Volksheimgedanke hat hier seine Wurzel. Gerade der Gebildete sollte seine Zeit und Arbeit in den Dienst derer stellen, die von sich aus den Weg zum Licht — wie man meint — nicht finden können. Der Pfarrer, der sich gerade den Dienst in einer Proletariergemeinde sucht und wohl gar von seinem Amt läßt, um losgelöst von der Tradition, die sein Amt verdächtigt und belastet, und zurückgetreten in die Unsicherheit der äußeren Lebensstellung, in eine Front mit dem Proletarier sich zu stellen, auch dieser Mensch gehört hierher. Dieser Weg sozialer Hilfsleistung kann in dem individuellen Fall, wo er betreten wird, ein notwendiger Weg sein; und nichts liegt ferner, als die aufopfernde Leistung und die freiwillige Arbeit solchen Dienstes von theoretischer Warte aus zu verkleinern. Der Widerspruch und die Frage richtet sich nicht gegen den Menschen, der diesen Weg gehen mußte und gegangen ist, sondern gegen die Idee, die sich an die Stelle der wirklichen Leistung setzt und nun solchen Weg als rechtes Beispiel unserer Zeit nahelegen möchte. Denn sobald das Grundsätzliche in Frage steht, ist dieser Weg nicht weniger angefochten als irgendein anderer Weg, den die Menschen unserer Tage zu gehen pflegen. Er ist vielleicht schwerer zu gehen als mancher andere Weg. Aber leider gilt das Gewicht solcher Leistung *gar nichts*, wo die Frage nach dem Menschen, nach seinem Heil oder Unheil gestellt ist.

Der Irrtum der sozialpädagogischen Idee liegt darin, daß sie den anderen Menschen, und zwar gerade in seiner lebendigen Geprägtheit und existentiellen Beschaffenheit, zum Objekt einer sozialen Leistung macht. Kindererziehung ist eine gute und notwendige Sache, obwohl auch da in der heutigen Zeit schärfer die Grenzen des Möglichen betont werden müssen als die unerschöpfliche und lebenspendende Aufgabe. Aber Menschen zu erziehen ist ein gefährlicher Anspruch; denn er kann den Pädagogen in Konflikt mit dem Schöpfer des Menschen bringen. In der sozialpädagogischen Leistung droht heute die alte Hoffnung auf die Werkgerechtigkeit wieder auf-

zuleben. Der Glaube ist weit verbreitet, daß der Mensch seine eigene Existenz dadurch rechtfertigen kann, daß er an dem Mitmenschen zum Erwecker und Beförderer seiner existentiellen Menschlichkeit wird. Aber das Werk ist auch in seiner lebendigsten Gestalt, im pädagogischen Menschendienst eins mit der Schöpfung, die Plato die Geburt des Seienden aus dem Nichtseienden nannte. Das Nichtseiende ist aber hier mein eigenes Selbst. Wer hat mich zum Menschenerzieher berufen? Der Staat? Vielleicht kommt es bald so weit, daß der Staat sich solche Befugnisse anmaßt. Vorerst bleibt es dabei, daß nur ich selbst mich für berufen halte. Damit aber kennzeichnet sich diese pädagogische Leistung als Selbstschöpfung, als eine aus der Nichtigkeit des Selbst entspringende Werkschöpfung, die mit der wirklichen Schöpfung Gottes, mit der Menschenschöpfung nichts gemein hat. Deshalb ist die sozialpädagogische Arbeit eine so große Versuchung, weil der Mensch in ihr sich selbst als Autorität einsetzt und kraft ihrer sich für ermächtigt hält, dem Mitmenschen helfen zu können. Wir glauben an die Autorität unserer eigenen Werke, statt daß wir angesichts der Not des Mitmenschen unsere eigene Autorität in Frage gestellt finden. Solange das Selbst für sich noch Autorität beansprucht, handelt es sich immer noch um gesellschaftliche Teilleistungen; in unserm Fall um soziale Leistungen, die dann als solche unverächtlich sein können, nur eben nicht Dienst am Menschen sind. Auch auf dem Boden der sozialen Leistungen bedroht die Autorität des einen die Freiheit des andern. Was der eine im guten Glauben als Befreiung meint, nimmt der andere mit verbissenen Zügen als Vergewaltigung hin. An dem Selbstbewußtsein des echten Proletariers findet die sozialpädagogische Leistungsmöglichkeit ihre Grenze. Wir stehen mit ihr noch nicht beim Menschen, sondern immer noch in der heillosen Dialektik der gesellschaftlichen Widersprüche.

3. So hat sich die sozialpädagogische Hilfsleistung noch über ihren eigentlichen Sinn hinaus als gefährlich erwiesen; denn dadurch, daß sie als eine besondere Form der Werkgerechtigkeit sich verstehen läßt, ist jede Hilfsleistung des Menschen an dem nächsten Menschen in Frage gestellt. Aber wie soll das bestehen, da es sich offensichtlich gegen das Gebot des Evangeliums selbst wendet?

Von dem Evangelium soll hier indessen nicht die Rede sein. Es handelt sich zunächst um den Menschen und seine Existenz. Es ist nicht der allgemeine Mensch oder — um mit Plato zu reden — die Idee des Menschen gemeint, sondern der wirkliche Mensch, wie er — nun aber nicht als Schöpfer seiner selbst, sondern — als Geschöpf seinen Mitgeschöpfen gegenübersteht. Die Hinwendung zu dem Nächsten ist gar nicht etwas, das eines selbsteigenen Entschlusses des zuvor auf sich stehenden Menschen bedürfte; sondern dieser angeblich auf sich stehende Mensch, dieser Mensch als Individuum, der sich nun seinerseits aus dieser Isolierung auf sein Ich freimacht und dem Nächsten zu dienen beschließt, ist eine blasse Abstraktion, die vor der Wirklichkeit keinen Bestand hat. Der Mensch ist zwar nicht das Produkt der Verhältnisse, sofern unter Verhältnissen wiederum das Gewicht erstarrter menschlicher Schöpfungen verstanden wird, sondern der Mensch ist wenigstens grundsätzlich der Herr dessen, was er selbst gemacht hat. Aber der Mensch hat eben nicht alles selbst gemacht; und er hat insbesondere sich selbst nicht gemacht. Er ist in einem existentiellen Sinn Geschöpf, und nicht Schöpfer; er ist Mitmensch, und nur als solcher ist er wirklich Mensch. Er ist gerade in seinem Menschsein nicht ein selbständiges Atom, oder lateinisch Individuum, sondern unselbständiges Glied in der engeren oder weiteren Gemeinschaft der Mitmenschen. Weil der Mensch also gar nicht sich dem Mitmenschen zur Verfügung stellen kann, sondern weil er bereits durch seine Schöpfung in den Kreis der Mitgeschöpfe eingeordnet ist, ist er mit seinem existentiellen Sein dem Anspruch der Mitgeschöpfe unterstellt. Der Mensch sucht sich nicht den Nächsten; sondern er ist dem Nächsten zugeordnet; er findet ihn vor als den, der ihn in Anspruch genommen hat, bereits ehe ihm dieser Tatbestand bewußt geworden ist.

Die anfangs geschilderte Dialektik von Freiheit und Autorität droht solange in ihrer offenbaren Entscheidungslosigkeit wiederzukehren, als nicht die atomistische Ausdeutung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch überwunden wird. Die Freiheit des Menschen wird unter keinen Umständen die Freiheit des selbstgewissen Individuums sein können, und die Autorität wird unter keinen Umständen eine solche sein können, die diese vermeintlich freien Indi-

viduen sich selber in ihrer Partei, in ihrem Weltanschauungsdogma, in ihrem Geld oder in ihrem sozialen Verantwortungsgefühl gesetzt haben. Eine Autorität, die der Mensch aus individueller Machtvollkommenheit sich selbst gesetzt hat, ist ein Götze, und es ist zuletzt gleich, ob diese Autorität in der Skala der menschlichen Möglichkeiten oben oder unten liegt. Eine Freiheit, die der Mensch als Individuum beansprucht, ist eine Scheinfreiheit, und es ist gleich, ob er durch sie sein hohes oder sein niedriges Können rechtfertigt. Um wirklich die Notlage zu verstehen, in der der Mensch zwischen Freiheit und Autorität sich vorfindet, muß man den Menschen, so wie er gemeinhin genommen wird, in Frage stellen, muß man nach ihm selbst fragen, und zwar nicht nach ihm als schöpferischem Individuum, sondern als Geschöpf und als Mitmenschen. Nur ist auch hier zu bedenken, daß der Mitmensch nicht der Andere ist, nicht der vermeinte Nächste, dessen ich, der glücklich vom Schicksal Begünstigte, mich annehme, sondern daß ich selbst mich als der Mitmensch erkenne und die Not des Mitmenschen an mir selber aufsuche.

Bei der Eindeutigkeit dieser Fragestellung kann das Bedenken sich nicht mehr hervorwagen, als wollten wir den Nächsten vergessen und statt dessen nur um unsere eigene Notlage uns bekümmern. Denn gerade nach dem Eigenen in uns, nach dem Individuum im Ich wollen wir ja nicht fragen. Es soll nur der falsche Ansatzpunkt vermieden werden, von dem aus wir immer wieder die Not des Menschengeschlechts glauben angreifen und heilen zu können. Es soll vermieden werden, daß wir uns selbst als intakt ansehen und als solche Intakte uns dem Nächsten zuwenden. Das Verhältnis des Ich zum Du kann nur dann in seiner entscheidenden Bedrängnis sich dem Menschen erschließen und in seiner unverschleierten Wirklichkeit sich aufweisen, wenn man erkennt, daß nicht der Einzelne es ist, der sich des Mitmenschen annimmt, daß nicht wir selbst der feste Punkt sind, von dem aus das Seil nach den Bedrängten geworfen und ihnen Rettung zuteil werden kann, sondern daß wir selbst in unserm existentiellen Menschsein als Mitmenschen gezeichnet sind; und daher auch selbst die Bedrängten sind, die von dem existentiellen Mittelpunkt abrutschen und nach Halt und Rettung schreien. Nur wenn man so dem Menschsein ins Angesicht sieht, nur wenn man

sich in seiner unlösbar an den Mitmenschen verwiesenen Geschöpflichkeit gewahrt, kann man überhaupt ernsthaft zu fragen anfangen.

4. Aus der Not des Menschen heraus fragen heißt daher wahrlich nicht an sich denken als an das hungrige ego, sondern aus der ständigen Bedrohtheit durch dieses ego heraus fragen. Es heißt nicht nur, dies und das in Frage stellen und demgemäß auch bessern wollen, sondern sich selbst in Frage stellen, sein existentielles Menschsein bessern wollen. Bei Pestalozzi bringen Hans und Jakob einmal ihre Meinungen über die Welt vor. Jakob sagt: „Ich wollte lieber alle Uebel der Welt tragen, als da wohnen, wo ein jeder Narr allem Uebel abhelfen dürfte." Damit ist die Sachlage, wo das schöpferische Individuum sich des Nächsten annimmt, auf den Kopf bezeichnet. Es wäre ein Narrenregiment unter der Menschheit, wenn wirklich auf diesem Wege dem Uebel sich steuern ließe. Hans aber antwortet: „Aber du wolltest doch gerne da wohnen, wo der Weise es könnte." Jakob hat recht, wenn er bei dieser Antwort mißtrauisch bleibt; denn wer bürgt ihm dafür, daß dieser verheißene Weise nicht gerade ein Narr ist: „Ja, aber wo ist dieser Weise?" Hans antwortet: „Nirgends und allenthalben. — Nirgends, wo du ihn im Menschen (in individuo), und allenthalben, wo du ihn im Gesetze (in concreto) suchst." Der Weise, den Hans im Auge hat, ist also gerade nicht der schöpferische Mensch, der sich selbst die Heilung der Weltschäden zutraut, sondern der bescheidene, der das Gesetz anerkennt. Was aber heißt in diesem Fall Gesetz? Mensch und Gesetz sind als Individuum und Konkretum voneinander unterschieden. Es kann also jedenfalls nicht das abstrakte Gesetz gemeint sein; sondern offenbar nur etwas, was konkreter als das schöpferische Individuum ist; nämlich die zuvor bezeichnete Anerkennung der Gesetztheit der menschlichen Lage, die Anerkennung der Geschöpflichkeit unserer Existenz, das Ernstnehmen der Bezogenheit auf den Mitmenschen, in der unser Dasein ursprünglich sich vorfindet. Pestalozzi hat bei der Neubearbeitung der „Fabeln" die letzte Antwort geändert. Ein solcher Sinn von Gesetz mußte im Zeitalter der französischen Revolution so unverständlich sein wie heute. Er legt die Antwort jetzt einem Alten in den Mund und läßt ihn erklären: „Nirgend und allenthalben. Nirgend, wo man sein Dasein unterm Schall der

Trompeten verkündet, und allenthalben, wo man seinem stillwirkenden Dasein in allen Verhältnissen und Lagen mit christlicher Sorgfalt und Liebe Hand bietet und aufhilft."

Es wäre wichtig, daß uns dieser konkrete Sinn des Gesetzes wieder verständlich würde. Wenn von Autorität die Rede ist, denken wir zunächst an eine äußere Autorität, wie etwa die Naturgewalt und die bürgerlich-gesetzliche Gewalt sie darstellen. Wenn es hoch kommt, denken wir an die Autorität einer bedeutenden Persönlichkeit; und wenn wir auf den Grund zu gehen meinen, denken wir an die Autorität des Gewissens. Aber all das ist abstrakt gegenüber der Autorität des konkreten Gesetzes. Gerade an dieser abstrakten Vergesetzlichung des Lebens entzündet sich der ganze Widerwille unserer Zeit gegen die Autorität. Die Ideologie, daß das Gesetz der Bürge für die im Kampf errungene Freiheit sei, hat heute ihren Zauber eingebüßt. Bis in die breiten Massen hinein ist der Glaube an das Gesetz ins Wanken geraten. Das gilt ebenso für das juristische wie für das politische Gesetz. Zeiten, in denen der tatsächliche Stand des Gemeinbewußtseins durch ein Geschehen von großen Ausmaßen sich gewandelt hat, in denen die lebendige Macht der Tradition nur noch von einem Teil des Volkes anerkannt und in Anspruch genommen wird, lassen den abstrakten Charakter des Gesetzes offenbar werden. Ebenso hat sich das Gesetz aber in den Verfassungskämpfen des 19. Jahrh.s und wiederum in den sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart als höchst fragwürdige Sicherung erwiesen. Wo die gesellschaftliche Freiheit durch das gesellschaftliche Recht und Gesetz verbürgt scheint, wird dies Recht und Gesetz nur zu leicht der Handlanger einer Gewalt, die um nichts besser ist als die Gewalt der natürlichen Machthaber. Der Grund, warum das hier in Frage stehende Recht außerstande ist, zu binden und Autorität zu sein, liegt in der Tatsache, daß es von Menschen gemachtes Recht ist. Es gehört dem Bereich des schöpferischen Menschen zu. Aber an dessen äußerster Grenze steht nicht das Banner der Autorität, sondern das Banner der Freiheit. Soll im Zusammenhang der menschlichen Tat und der menschlichen Leistung etwas Endgültiges und Letztes aufgezeigt werden, dann kann es nur die Freiheit dieses Menschen selbst sein, insofern er nicht bloß Tier und

Gewaltmensch, nicht bloß Wirtschaftsglied und Staats- oder Weltbürger ist, sondern insofern er wirklich Mensch, der verantwortliche Urheber seines ganzen Lebens ist. Aber genau an dieser Stelle hebt der eigentliche Konflikt und die eigentliche Frage erst an. Ist diese Freiheit das Letzte und Endgültige? Oder aber beansprucht das konkrete Gesetz gerade diesen in der Freiheit seines Tuns und Gewissens stehenden und handelnden Menschen als den Gegenstand, über den es Autorität hat? Und was ist das dann für eine Autorität?

5. Hier taucht die Frage nach dem Geschöpfcharakter des Menschen auf, eine Frage, die sich nicht mehr durch theoretische Grübeleien ausmachen läßt, sondern die ausgemacht ist, die mit unserer Existenz bereits beantwortet und entschieden ist, und auf die daher das Gesetz oder besser die Gesetztheit unserer Existenz allein eine Antwort geben kann. Wenn in diesem Zusammenhang des öfteren auf Pestalozzi Bezug genommen wird, so geschieht es deshalb, weil bei diesem Vielverkannten vielleicht das tiefste Verständnis für die Anthropologie zu finden ist, das bei den Wortführern unserer idealistischen Zeit vorliegt. Sein Wort richtet sich wirklich nicht bloß an Lehrer und Erzieher; es richtet sich auch nicht an den Menschen, insofern er Subjekt oder Objekt der sogenannten Erwachsenenpädagogik ist, sondern an ihn als den Mitmenschen, d. h. insofern er an der Existenz des Menschengeschlechts beteiligt ist, gut und böse ist, recht und unrecht tut, lebt und stirbt. Diesem wirklichen Menschen hat Pestalozzi etwas zu sagen. Er will den sittlichen Individualwillen gegen den bloßen Kollektivwillen und die mit ihm gegebene gesellschaftliche Knechtschaft wiederherstellen; aber das „Erkenne dich selbst", was er dem Menschen zuruft, ist doch anders geartet als die idealistische Selbstgewißheit sonst. Das Selbst ist hier nicht durchaus das herrliche Vorrecht des Menschen. Es ist bei ihm eine Furcht zu überwinden. „Fasse das kollektive Verderben unsers Geschlechts nicht bloß wie es in monarchischen, sondern auch wie es in republikanischen Verhältnissen erscheint, und in demselben die nämlichen staatsverderblichen Resultate hervorbringt, ins Auge. Gehe in dich selber, fasse diesen Gesichtspunkt, wie er dich selber, wie er dich persönlich, wie er dich einzeln und individualiter angeht, ins Auge. Fürchte

dich nicht vor der Erkenntnis deiner selber. Es ist auf Erden kein Weg zur Weisheit, es ist auf Erden kein Weg zum Menschensegen, als allein durch das ‚erkenne dich selbst'" (Werke, Cotta 6, 229). Das klingt nicht siegesfroh und nicht so, als ob durch diese Selbsterkenntnis das Ich, und wenn auch das ideale ego, der transzendentale Mensch, in mir in seiner Herrlichkeit eingesetzt werden sollte, sondern es hört sich so an, wie wenn jemand zur Ordnung gerufen wird. Du bist arg danebengelaufen; aber das darf dich nicht abhalten, der Verantwortung ins Auge zu sehen, die gerade dir obliegt. Nicht außerhalb deiner ist die Welt entzwei; oder jedenfalls ist das nicht das Entscheidende; sondern genau an der Stelle, wo du stehst, ist es nicht in Ordnung. Das Fundament deines eigenen Lebens hält nicht stand. So ist der Aufruf Pestalozzis wahrlich keine idealistische These, auf die ein ganzes Weltverständnis gegründet werden soll, sondern ganz einfach eine Anrede an den existentiellen Menschen, auf dessen Mitwirkung in der Ordnung der menschlichen Verhältnisse nicht verzichtet werden kann. „Es sind nur solche . . . reuende Sünder, nur solche, den Irrtum und die Schwäche der vergangenen Zeit tieffühlende, edle Menschen, durch die unser Geschlecht und unser Vaterland wieder zu den Kräften erhoben werden kann" (6, 274). In dieser Ebene menschlicher Entschiedenheit oder Unentschiedenheit ist der Boden, auf dem die Frage nach Freiheit und Autorität zum Austrag kommen muß.

Aber was ist denn nun Großes mit einem solchen Erkenne dich selbst gesagt? Will nicht der Lehrer über Autorität und Freiheit in der Erziehung hören, der Kaufmann über Autorität und Freiheit in der Wirtschaft, der Politiker über Autorität und Freiheit im öffentlichen Leben, der Arzt über freie Berufstätigkeit und Kassenvergewaltigung, und der religiöse Mensch über Glaubensfreiheit und Dogmenzwang? Sind das nicht die konkreten Nöte, die uns als Menschen anfechten? Was will die Philosophie mit ihrem Erkenne dich selbst? Was ist viel dabei zu gewinnen, da ich durch solche Erkenntnis um keinen Schritt weiter komme in den besonderen Anliegen, die ich auf dem Herzen habe und wegen deren man morgen von mir meine Meinung oder Mitwirkung begehrt? Was hat die Philosophie für einen Auftrag zu vertreten, wenn sie wie offen-

kundig — in all diesen Fragen der besonderen Sachkunde das Wort lassen und mit ihrer Weisheit beiseite stehen muß? So wie das Individuum nicht als etwas für sich Fertiges und in seinen schöpferischen Kräften Gerechtfertigtes in der Wirklichkeit seinen Platz findet, sondern diese Autorität des Individuums, die man Freiheit nennt, von der Philosophie in Frage gestellt wird, so werden auch die besonderen Bezirke der menschlichen Gesellschaft, wie sie Wirtschaft und Staat, Schule und Kirche vertreten, von der Philosophie nicht ohne weiteres anerkannt. Wenn sie sich auch hütet, in den inneren Streit dieser Bezirke einzugreifen, läßt sie sich doch nicht das Recht nehmen, den jeweils von ihnen erhobenen Geltungsanspruch in Frage zu stellen und zu kritisieren. Sie läßt sich seit Sokrates das nicht nehmen, was zuletzt Schelling ihr wieder ernstlich ins Gewissen geschoben hat: das Nichtwissen und d. h. eben die Kritik.

In dem Nichtwissen steckt ein Stachel, der gegen das positive Scheinwissen und gegen die Scheinansprüche gerichtet ist. Auch Sokrates fragte den Staatsmann so gut wie den Schuster; er fragte den Sophisten und den Volkslehrer so gut, wie er in andern Zeiten den Kirchgänger und den Atheisten gefragt hätte. Der Sinn seines Fragens bestand darin, das gute Gewissen all dieser Leute zu erschüttern; sie in der Sicherheit ihrer Lebenshaltung und Meinungen zu bedrohen; nicht dadurch, daß er ihrem Wissen und ihrem Anspruch ein anderes Wissen und einen anderen Anspruch entgegensetzte; sondern dadurch, daß er nicht zu wissen behauptete und keinen Anspruch vertreten zu können bekannte. Dies Nichtwissen und diese Anspruchslosigkeit liegen offenbar nicht auf derselben Ebene mit jenen Meinungen und Ansprüchen. Auch Pestalozzi und Kant üben ihre Kritik von dem Boden einer Selbsterkenntnis aus, in der nicht der Mensch in seiner besonderen gesellschaftlichen Verfassung, sondern der existentielle Mensch sich aufgerufen findet.

6. Das Erkenne dich selbst hat als ein Imperativ, der den Menschen nicht in der beliebigen Zufälligkeit seiner gesellschaftlichen Lage zur Verantwortung ruft, sondern diesen in seine gesellschaftlichen Nöte und gesellschaftlichen Freiheiten verwickelten Menschen anredet mit Bezug auf etwas Höheres, offenbar die Absicht, diesen

Menschen, an den es ergeht, unter eine Entscheidung zu stellen, angesichts welcher seine Stellung als Naturwesen und als Gesellschaftswesen mit einer Verantwortung erfüllt wird, die sie zuvor nicht haben konnten. Mit dem Erkenne dich selbst kann nicht die Flucht aus der natürlichen und gesellschaftlichen Welt geboten sein; ebensowenig wie die hinter der Freiheit des Selbst schon sichtbar gewordene letzte Autorität, die Erhebung von der Freiheit der Selbsterkenntnis zur Gebundenheit unter dem konkreten Gesetz, das Erhobenwerden in den Stand der Schöpfung den Charakter einer Flucht in das Jenseits oder gar in das Inseits der Seele haben kann.

Selbsterkenntnis als Forderung, die den Menschen auf den Grund seiner Existenz verweisen will, kann nicht unter Preisgabe der Beziehungen, die den Menschen an Natur und Gesellschaft knüpfen, erreicht werden. Ihr Weg kann nicht eins sein mit der via negationis der Mystiker, kann nicht die Anleitung in sich schließen, durch eine Methode fortschreitender Loslösung von den Dingen und beständig sich steigernder Welt- und Gesellschaftsflucht in dem Mittelpunkt der eigenen Innerlichkeit zu ruhen und in ihm eine vermeinte Weltüberlegenheit zu genießen. Nicht auf diesem Wege kann eine Sicherung der Existenz gewonnen werden. Denn der wirkliche Mensch ist nicht der innerliche Mensch, den die Welt nichts mehr angeht, sondern er ist der nun erst eigentlich in die Welt eingetretene und in ihr verwurzelte Mensch. Natur und Gesellschaft sind angesichts dieser eigentlichen Menschenerkenntnis Abstraktionen. Es ist eine Täuschung, wenn man etwa die Natur für das einzige Konkrete hält und im Rückgang auf sie die in der Gesellschaft verlorengegangene Wirklichkeit wiederfinden zu können glaubt. Die Natur wird erst durch den Menschen einbezogen in sein wirkliches Leben. Ohne daß der Mensch die Natur auf sein eigentliches Dasein bezieht, ist sie tot. Stehen die Menschen der Natur beziehungslos gegenüber, so ist das umgekehrt ein Zeichen dafür, daß sie selber die Beziehung auf ihren Mittelpunkt verloren haben und insoweit sich selber abgestorben sind. Wer aber in solcher Selbstverlorenheit, in dem Schmerz über die Knechtung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse sich der Natur in die Arme wirft, wird darin gewiß die Frei-

heit nicht finden, die ihm als Menschen not ist. Das Wandern findet seinen Sinn und wird den Rhythmus des Lebens beschwingen, wenn der Mensch dem Sturmschritt gebietet oder wenn er in verhaltener Sehnsucht dem Geheimnis knospenden Lebens lauscht, oder in der weißen Kälte winterlicher Weite und Stille die Spanne der Zeit ermißt, die seiner Teilhabe an der Geschichte zugemessen ist. Aber der einsame Spaziergang, der die Flucht des Hypochonders in die Menschenleere bezeichnet, ist die Preisgabe des Menschen an eine neue Abstraktion, die ihn nur desto trostloser in die Menschenfülle der Großstadt wieder eingezwängt finden wird.

Aber die gefährlichere Abstraktion ist die Gesellschaft. Der wirtschaftliche Mensch, für den der Wald nur Nutzholz und die Weide an der Stadtgrenze nur Fabrikgelände und der Arbeiter nur ein Leistungseffekt und der Fabrikherr nur die personifizierte Kapitalbildung ist; der bloß politische Mensch, für den die Zukunft des Volkes der Gegenstand einer politischen Rechnung wird und dem die wachsende Volkszahl seines Landes nur als politische Möglichkeit etwas bedeutet; der pädagogische Mensch, der niemanden mehr anreden kann, ohne ihn erziehen und belehren zu wollen, und wiederum der kirchliche Mensch, der in religiösen Zeitschriften die Weltgeschichte und das zeitgenössische Weltbild von der Warte der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit betrachtet, das sind die abstrakten Zerrbilder einer Zeit, die in den Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr an der menschlichen Wirklichkeit teilhat und in ihr verwurzelt ist, sondern von diesen Ordnungen gefangengenommen sie selbst zu ihrem Herrn hat werden lassen.

In dieser Lage wird das Erkenne dich selbst zu dem Menschen gesprochen, nicht als eine neue Abstraktion, nicht als Aufruf zur Abschränkung und Verschanzung in dem Selbst, das dann doch kein wirkliches Selbst, sondern ein leeres Ich wäre, sondern als ein Aufruf zur Wiederanerkennung und Wiederfindung des Wurzelgrundes der Wirklichkeit. In der Erkenntnis des Selbst soll der Mensch nicht wiederum den Zugang zu sich selbst, sondern zum wirklichen Leben finden; wie es auf dem Boden und in den Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens sich abspielt, aber eben in diesem Doppelten, in Natur und Gesellschaft, nicht wirklich lebendig erhalten werden

kann, ohne immer von neuem aus der Kraft der Selbsterkenntnis gespeist zu werden.

7. Aber hat das sich vordrängende Selbst sich nicht gerade als der Grund der Verderbnis und der Hilflosigkeit unserer geistig sittlichen Kultur herausgestellt? Ist nicht durch Friedrich Gogarten eben dieser durch Philosophie und Kunst sanktionierte Uebergriff des Ich über das Du so eindringlich gekennzeichnet? Wäre die Absicht, diese Kritik wieder rückgängig zu machen, dann hätte es der Anstrengung nicht bedurft, mit der wir das Selbst gegen das in der bloßen Innerlichkeit befangene Ich abzugrenzen suchten. Es geht gerade nicht um den Aufweis der idealistischen Grundüberzeugung, nach der das Selbst ein a priori des Geistes oder der Seele wäre, und nach der dann dies ideale Selbst mit seiner Maßgewalt des Wahren, Schönen und Guten zum Richter über die wirklichen Verhältnisse gesetzt werden sollte. Hier ist der Punkt, wo auch Pestalozzi nicht unbedingt Gefolgschaft geleistet werden kann. „Als Werk meiner Selbst erhebe ich mich selbst über den Irrtum und das Unrecht meiner Selbst, insofern ich ein Werk der Natur, und ein Werk des Geschlechts bin, das ist, ich erkenne durch die Kraft meines Gewissens das Unrecht meiner tierischen Natur und meiner gesellschaftlichen Verhärtung . . . Durch das Werk meiner Selbst bin ich sittliche Kraft, Tugend, . . . Als Werk meiner Selbst strebe ich durch Belebung des Göttlichen und Ewigen, das in meiner Natur liegt, . . . nach meiner Vollendung . . Durch Sittlichkeit erhebe ich mich zu der obersten Höhe, zu der sich meine Natur, nach ihrer Vollendung strebend, zur Kinderunschuld empor, zu der göttliche Kräfte und göttliche Gnaden meine Natur fähig machen" [sic!] (7, 192 f.). Das sind deshalb gefährliche Sätze, weil sie die Freiheit des sittlichen Menschen zu seiner eigenen Verherrlichung dienen lassen und dabei einer sittlichen Ideologie die Wege bahnen, die auf das verhängnisvollste die Anerkennung der wirklichen Lage des Selbst unterbunden hat. Pestalozzi sagt ein andermal: „Der bloß zivilisierte Mensch kennt die Gerechtigkeit nicht, die aus Gott ist, er kennt die Gerechtigkeit nicht, die aus der Reinheit der Ansprüche der höheren Menschennatur hervorgeht" (6, 144). Dieser Verweis von dem gesellschaftlichen Menschen auf den wahren Menschen geht allzu sicher

über die existentielle Lage dieses — sei es denn — wahren Menschen hinweg. Es sieht so aus, als ob dieser wahre Mensch in dem tierischen und zivilisierten Menschen irgendwie schlummerte und, aus seinen Ketten befreit, das Reich der Gerechtigkeit auf Erden aufrichten könnte. Wie schwer es ist, hier zur Klarheit zu kommen, zeigt aber erst ein drittes Wort Pestalozzis: „Das Individuum, wie es dasteht, vor Gott, vor seinem Nächsten und vor sich selber von Wahrheit und Liebe in sich selber gegen Gott und den Nächsten ergriffen, ist die einzige reine Basis der wahren Veredlung der Menschennatur und der sie bezweckenden wahren Nationalkultur" (6, 161). Dies dritte Wort rückt das Selbst ausdrücklich aus seiner Isolierung heraus und stellt es vor Gott und den Nächsten. Das ist ein Ton, wie er sonst im Idealismus nicht oft gehört wird. Es scheint wirklich, als spräche Pestalozzi hier konkret, als wäre der wahre Mensch nicht die verborgene Innerlichkeit, sondern etwas, das nur vor dem Angesicht Gottes und des Nächsten an den Tag kommen kann. Und doch bleiben gerade einer Besinnung, die nicht an einem schönen Zutrauen, sondern an der wirklichen Lage des Menschen sich orientiert, auch vor dieser Aussage die hartnäckigsten Zweifel zurück.

Was heißt denn: vor Gott und dem Nächsten stehen? Heißt es wirklich, von Wahrheit und Liebe gegen Gott und den Nächsten ergriffen sein? Kann der wirkliche, und nicht nur der zum Ideal gemachte Mensch eine solche Ausdeutung dieser Lage zulassen? Oder heißt vor dem Nächsten stehen nicht, sich gedemütigt finden? Heißt es nicht, sich auf seinem Unvermögen auch gegen die besten Absichten ertappen? Klingt nicht das Gebot der Bergpredigt in unsern Ohren wieder, wenn der Nächste uns anblickt? Läßt sich aber in dieser Lage ein Hymnus auf Freiheit und wahre Nationalkultur anstimmen? Läßt sich sagen: „Da . . . in der heiligen Näherung zur Individualität, d. h." — und diese Bestimmung der Individualität ist wiederum ein Zeichen für das ernste Verlangen Pestalozzis, doch von dem wirklichen Menschen zu reden — „des Individuums an das Individuum, findet unser Geschlecht gleichsam von Gott gegeben die eigentlichen unwandelbaren Mittel, der naturgemäßen, allgemein harmonischen und progressiv steigenden Entfaltung des ganzen Umfangs seiner humanen Kräfte und Anlagen und mit diesen die

ursprünglichen, sinnlich belebten Urmittel seiner sittlichen, geistigen und physischen Veredlung" (6, 162). Kann man so zuversichtlich die Lage der vor dem Nächsten zur Entdeckung kommenden Individualität sich deuten?

8. Das ist die Frage, die uns zwingt, noch einmal zu dem Selbst und der Freiheit zurückzukehren. Selbsterkenntnis läßt sich nicht aus mir selbst gewinnen. Damit, daß ich von meiner gesellschaftlichen Bedingtheit und Verderbtheit absehe, komme ich zu einer bloßen Abstraktion von mir selbst. Die Lage des modernen Menschen unterscheidet sich von der Lage des antiken Menschen grundsätzlich dadurch, daß die Ideen des Wahren, Schönen und Guten für ihn nicht die Wirklichkeit sind, durch deren Teilhabe er seiner selbst versichert ist. Auch Pestalozzi weiß, daß der Mensch nur am Menschen seiner selbst sich versichern kann. Selbsterkenntnis heißt erstens und im kritischen Verstande: sich nicht nach seinen tierischen Instinkten und und nach Naturgesetzen über sein Selbst orientieren; sich nicht von den gesellschaftlichen Ordnungen der Wirtschaft, des Staates, der Schule und Kirche umgarnen lassen; und zuletzt sich nicht von den angeblichen Werten der Kultur und Ideen der Metaphysik den Grund seines Wesens erborgen wollen. Es heißt zweitens und im positiven Verstande: sich an seinem Mitmenschen erkennen.

Erkenntnistheoretisch könnte man fragen, ob der Mitmensch nicht nur vom Selbst aus erkannt werden kann; und ob nicht gerade die voreilige Hinneigung zum Mitmenschen die eigentliche Selbsterkenntnis verhinderte. Natürlich läßt sich erkenntnistheoretisch das Du nur vom Selbst her begreifen; obgleich auch hier zum mindesten in phänomenologischem Betracht das eigene Selbst keineswegs das Erstverschlossene ist (Heidegger, Sein und Zeit, 1927, S. 113 ff.). Aber hat nicht gerade die Ankettung der Philosophie an die Erkenntnistheorie ihre Selbstgerechtigkeit und Abstraktheit mitverschuldet? Philosophie ist mehr als Erkenntnistheorie. Sie ist Selbsterkenntnis, Hinstreben zur Selbsterkenntnis. So aber ist sie nicht nur ein vom Selbst ausgehender abstrakter Bereich des Könnens, sondern verwickelt in die Wirklichkeit des Menschen. Sie gehört zum — vielleicht unseligen — Erbteil, das der Mensch mitbekommen hat, das er nicht wegwerfen kann, ohne sich selbst wegzuwerfen.

Denn eben dies, daß der Mensch sich selbst in der Wirklichkeit fühlt und vorfindet, ist der Ausgangspunkt des Philosophierens. Nicht aber wird auf Grund und mit Ermächtigung der Erkenntnistheorie philosophiert. Philosophie ist der Zeuge der menschlichen Freiheit, und nicht ihr Erzeugnis. Mit dem Augenblick, wo der Mensch aus der Unschuld des Paradieses herausgenommen ist und seine Blöße erkennt, ist die Philosophie und die Freiheit gesetzt. Das ist ihr existentieller Anfang. Es heißt in der Bibel: Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren; und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich eine Schürze. Nicht in der Einsamkeit, sondern im Angesicht des Mitmenschen wird der Mensch seiner selbst inne.

Aber wurde nicht zuvor gerade vor der voreiligen Hinwendung zum Nächsten gewarnt? Es ist nicht schwer zu sehen, daß der Nächste in dem Für und Wider in einem ganz verschiedenen Sinn genommen ist. Da wo der Mensch gewarnt wird, sich sogleich in frohgemuter Hilfsbereitschaft zu verausgaben, zeigt er sich nicht ursprünglich durch den Nächsten erkannt. Denn er traut sich ja selbst zu, mit seinem Tun und Arbeiten, durch seine Hilfsstellung die Welt und den Nächsten wieder aufzurichten. Nun mag ein solches Tun an der gehörigen Stelle seinen rechten Sinn und Ernst erhalten. Der Grund des Anstoßes war, daß der Mensch gemeinhin nicht an der gehörigen Stelle diese Arbeit beginnt. Wenn ich mich der Meinung hingebe, daß die Menschen meiner bedürfen, und daß meine Arbeit diesen Menschen zu einer Quelle der Wiederaufrichtung in ihrem Innern werden kann, so kann eine solche Meinung, rein gesellschaftlich verstanden, ihre Bedeutung haben. Es ist in der Tat z. B. wichtig, daß die Philosophie ordentlich getrieben wird; und vielleicht besonders wichtig, weil die Philosophie, so wie sie hier verstanden wird, mit dem Sündenfall und d. h. mit dem Beginn der menschlichen Geschichte existentiell verknüpft ist. Das Anheben des menschlichen Selbstbewußtseins ist eins mit dem Anheben der Philosophie. Die Philosophie ist nichts anderes als die wissenschaftliche Beschreibung und Ausdeutung dieses Ereignisses, das nun aber nicht ein einmaliges geblieben ist, sondern als Anfang einer Menschengeschichte gedient hat und in dieser geschichtlichen

Fortsetzung der Philosophie einen gewaltigen Stoff zum Nachdenken gibt. Insofern also hat der Philosoph in der Tat den Auftrag, nicht weniger gute Arbeit zu leisten als etwa der Gesetzgeber. Es hängt von seiner Arbeit ab, daß die Menschen ihr eigenes Leben in der Wirklichkeit zu sehen sich getrauen. Insofern muß die Philosophie allerdings einen Anspruch erheben. Aber daß i c h als ein angeblich Philosophierender den Menschen helfen wollte, daß ich ihre eindeutige Lage bessern könnte, wäre ein verhängnisvoller Irrtum. Ich entledige mich eines Auftrags, in der größtmöglichen Objektivität, mit der ein solcher Auftrag sich an die Menschen bringen läßt. Ebenso würde auch der christliche Prediger, der doch wahrlich einen Auftrag hat, der mit dem Auftrag des Philosophen nicht vergleichbar ist, da er Gottes und nicht des Menschen Wort verkündigen soll, arg fehlgehen, wenn er auf seine Kanzel träte, mit dem sicheren Bewußtsein, den Menschen helfen zu können durch die Verkündigung dieses Wortes Gottes. Er steht ohne solche Bedenklichkeit auf der Kanzel, wenn er ein rechter Prediger ist, und tut, was seines Amtes ist, tut, was seines Berufes ist; und hat nur in dieser Zurückhaltung seines subjektiven Ueberschwangs die Aussicht, dem Anspruch gerecht zu werden, der ihm obliegt.

Was wir auch tun, es ist immer der Auftrag, die Sache, die uns in unserm Tun rechtfertigt. Nicht w i r sind es, die dabei gerechtfertigt werden und die dabei etwas Besonderes auszurichten hätten. Was wir auch tun, wir sind immer die Diener des gesellschaftlichen Organismus und stehen um der Sache willen an dem Platz, an dem wir stehen. Die Menschen, die sich in ihrer eigenen Würde fühlen und stolz über ihre Mitmenschen hinwegblicken, oder freundlich sich zu ihnen herniederlassen, sie hilfreich bei der Hand nehmen wollen, sind noch nicht einmal so weit gekommen, daß sie sich über das eigene Selbst Rechenschaft abgelegt haben. Im Angesicht des Mitmenschen sich erkennen heißt nicht: den Eindruck der eigenen Leistung aus den dankbaren Augen des Mitmenschen ablesen, oder wie sonst man das etwas weniger derb und unfreundlich ausdrücken kann; denn da wäre der Mensch ja seiner selbst zuvor schon gewiß, und er versicherte sich am anderen nur des Eindrucks, den er von sich selbst schon hat. Sondern im Angesicht des Mitmenschen sich selbst er-

kennen, heißt immer noch sich in seiner Blöße gewahr werden. Nicht in dem Prunk oder Glanz oder in der Armseligkeit unseres gesellschaftlichen Amtes, auch nicht in der Abstraktion davon, sondern positiv in der Anrede des Mitmenschen an uns, in dem Anspruch, den der Mitmensch an uns richtet, werden wir davon überzeugt, daß wir bloßgestellt sind; und zwar nicht unserer gesellschaftlichen Würde entkleidet oder um unserer gesellschaftlichen Armut und Niedrigkeit willen gerechtfertigt, sondern bloßgestellt mit dieser Würde und mit dieser Armut. Und wiederum bedarf es zu einer solchen Bloßstellung nicht einer besonderen Entgleisung. Es bedarf nicht des Ruchbarwerdens einer besonderen Kläglichkeit; sondern — wo wir auch stehen und was wir auch getan haben — dieser bestimmte Augenblick und dieser bestimmte Ort sagt uns, wer unser Mitmensch ist und lehrt uns, an ihm erkennen, wer wir selbst sind.

9. Daß dies sich in seinem Selbst Bloßgestelltfinden — in dem durch keine gesellschaftliche Stellung und durch kein geistiges oder geistliches Amt zu verkleidenden Selbst — wirklich geschieht, ist das Unterpfand der menschlichen Freiheit und die Gewähr dafür, daß das menschliche Leben sich nicht als Naturprodukt oder als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse begreifen läßt, sondern daß in seiner Mitte eine Wirklichkeit da ist, um deren Anerkennung man nicht herumkommt. Wie läßt sich aber die Blöße als Freiheit begreifen? Ist Freiheit nicht ein Ausdruck für die Machtfülle und Machtberechtigung der schöpferischen Persönlichkeit? Ist in der Freiheit nicht die Autonomie des Individuums eingesetzt? Verbürgt sie dem Menschen nicht die Entscheidung über gut und böse? Aber was ist diese Freiheit, die angeblich von der Renaissance an die Geschichte des modernen Menschen bestimmt hat, anders als eine geschichtsphilosophische Komponente, die überall in ihr Gegenteil, in die Autorität umschlägt? Es handelt sich jetzt um etwas Existentielleres als um Individualismus und Kollektivismus, um den Einzelnen und die Masse, Nationalismus und Pazifismus, Individualpädagogik und Sozialpädagogik, Pastorenkirche und Laienkirche, oder wie die Gegensätze sonst gefaßt sein mögen, zwischen denen wir unser gesellschaftliches Leben sich abspielen sehen. Es handelt sich jetzt um den von all diesem Flitterwerk

des geschichtlichen Scheins entblößten, oder besser um den mit all diesem Flitterwerk bekleideten und doch bloßgestellten Menschen selbst, und gerade darin um das, was allein Freiheit an ihm ist.

Wir sind heutzutage so in unsere Ideologie verliebt, daß wir uns allen Ernstes in unserem Alleinsein die Freiheit zusprechen möchten. Aber wir reden nicht von dem in sich verliebten oder sich verleideten, sondern vom existierenden Menschen. Existiert der Mensch als der alleinige Mensch? Ist der Mensch allein, wenn er sich von der Welt zurückzieht? Hört der Mensch damit, daß e r die Beziehungen zur Welt abschneidet, auf, Mitgeschöpf zu sein? Hört er auf, von seinen Eltern gezeugt, von der Gemeinschaft erzogen und von seinen Nächsten beansprucht zu sein, dadurch, daß er in die Einsamkeit flieht und wohl gar in dieser Einsamkeit zu seinem Gott betet? Auch hier behält Pestalozzi recht, für den Gott und der Nächste wie in der Bibel zusammengehören, wenn der Mensch zu seinem wirklichen Selbst, zu seiner wirklichen Individualität finden soll. Ist nicht das vermeintliche Alleinsein mit Gott wiederum eine neue Abstraktion? Beruht nicht der Glaube an eine solche Möglichkeit auf dem Stolz des schöpferischen Menschen, der nicht darauf verzichten will, selbst der Herrgott oder doch sein liebstes Kind zu sein? Und der deshalb von Gott gerade zurückverwiesen wird in die Gemeinschaft, in die Geschöpflichkeit, in den Stand des Mitmenschen? In der Abwehr dieses letzten Versuchs der Selbstrechtfertigung darf vielleicht an die Situation Jesu auf dem Oelberg erinnert werden, wie er in Erwartung seiner Häscher um einen Steinwurf weit sich von den Jüngern reißt, niederkniet und betet: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Ist es das Individuum in seiner Herrlichkeit, oder nicht vielmehr der Mensch in seiner existentiellen Geschöpflichkeit, der also allein beten kann? Denn auch der Mensch, der in der Bedrängnis für sich ausschließlich und besonders Gott glaubt in Anspruch nehmen zu müssen, ist immer noch das Individuum in seiner Herrlichkeit. Die wirkliche Unterordnung unter den Schöpfer- und Vatergott ist eins mit der Einordnung in den Stand der Geschöpflichkeit und mit dem Verzicht darauf, die falschen, eigenen Ansprüche zur Geltung zu bringen. Daß der Mensch a u ch er selbst ist,

daß er nicht das bloße Produkt des Mitmenschen ist, ist freilich richtig. Aber in dem Aufweis dieses Selbst stehen wir ja gerade. Nur als der vor dem Mitmenschen Erkannte und Bloßgestellte ist der Mensch er selbst. Nur an dem Du erkennt das Kind sein Ich. Damit soll gesagt sein, daß der Mensch nur in seiner Bloßstellung die Freiheit gewinnt, die nicht mehr an den ersten besten Autoritäten zuschanden werden kann, sondern, aus dieser Dialektik von Freiheit und Autorität herausgenommen, die Autorität nicht mehr gegen sich, sondern für sich hat.

10. Was heißt das anders, als daß wir bei dem Eindringen in den Sinn der Frage nach der Selbsterkenntnis bereits die Frage nach der Geschöpflichkeit mitbeantwortet haben; daß wir, indem wir von der menschlichen Freiheit wirklich zu reden begonnen haben, notwendig auch von der göttlichen Autorität zu reden uns gezwungen finden. Die Scheinwirklichkeit des souveränen Individuums ließ sich nur dadurch in ihrem letzten Zufluchtswinkel aufdecken, daß von Gottes Willen die Rede war. Sowie Adam und Eva zugleich vor Gott in ihrer Blöße sich decken, so ist überhaupt die Bloßstellung des Selbst vor dem Anspruch des Nächsten nicht möglich, ohne daß zugleich anerkannt wird, daß Gott der Herr der Kreatur ist, daß Gott dem Selbst den Nächsten zugeordnet hat, daß der Mensch in der Schöpfung Gottes Geschöpf, Mitgeschöpf, Glied der Schöpfung ist, in der Hut des Vaters, Kind, Mitkind ist.

Da wo der Mensch in seiner schöpferischen Freiheit der Herr ist und die Geschicke der Welt lenken will, zeigt sich allerorten, daß die Freiheit des einen nur die widerstreitende Freiheit des andern trifft. Das von Kant in der Kritik der praktischen Vernunft herangezogene Spottgedicht „auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunderichtenden Eheleute: ... O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie!“ ist die sehr alltägliche Bezeugung eines Tatbestandes, der auch in höheren Regionen menschlichen Schöpfertums peinliche Verlegenheiten bereiten kann, wenn es sich etwa nicht um den Hausschlüssel, sondern um erheblichere Dinge wie die Ehre und die Tugend handelt. Wenn Kant die höhere Freiheit pflichtmäßigen Handelns über diesen Widerstreit erhoben glaubte, so könnte das nur gelten für den Bereich der vernünftigen Wesen, die die Grund-

lagen seiner ethischen Konstruktion abgeben. Aber dies vernünftige Wesen existiert in der geschaffenen Welt nicht; es existiert nur in der schöpferischen Welt des Menschen. Die ethischen Systeme selbst sehen sich von dieser auf dem Boden der menschlichen Geschichte unvermeidlichen Dialektik mitbetroffen. So wie die kantische Ethik zu anderen ethischen Lösungsversuchen in Widerstreit tritt, so ist sie auch ihrerseits Gegenstand von Angriffen, die auf dem Boden menschlicher Selbstherrlichkeit nicht zurückgewiesen werden können. Das ist die unvermeidliche Lage, in der das Leben in der Welt sich vorfindet, soweit der Mensch als ihr Schöpfer in Betracht kommt, soweit Freiheit und Autorität weltliche Machtansprüche und weltliche Machtsprüche darstellen.

Es wird nun freilich nicht angehen, diese Welt verächtlich zu ignorieren. Es ist damit zu rechnen, daß diese gesellschaftliche Welt auch weiterhin in unserm Leben einen Platz behaupten wird, und daß diese Welt durch uns ihre geschichtliche Fortsetzung finden soll. Wenn Christus dieser Welt kein Ende gemacht, sondern in ihrem Fleische Gott offenbar gemacht hat, dann wird am allerwenigsten die philosophische Kritik dieser Welt ein Ende machen. Wo Menschenwort gesagt wird, wird ein anfechtbares und im Widerstreit stehendes Wort gesagt; da wird die Weisheit der Welt verkündet. Aber in der Art, wie diese Weisheit der Welt ausgesprochen wird, kann ein Unterschied sein. Der Philosoph kann ebenso wie der Wirtschaftler, Staatsmann, Lehrer und Pastor so tun, als ob er das letzte Wort zu sagen hätte. Er kann das, wovon das Neue und das Alte Testament Zeugnis ablegt, als nicht daseiend behandeln. Aber die Frage ist doch, ob sich so mit gutem Gewissen weiter philosophieren läßt, wenn doch der Philosoph Kunde von dem hat, was der Anspruch der Bibel ist.

Die Philosophie hat durch die christlichen Jahrhunderte hindurch so stark in der selbstverständlichen Tradition des antiken Denkens gestanden, daß sie über den Einspruch hinweggehört hat, der mit der Existenz des Neuen Testaments erfolgt ist. Sie hat als christliche Philosophie sich höchstens dadurch betätigt, daß sie die christliche Wahrheit in ihr Denken hineinzunehmen versucht hat; so wie Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"

oder Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben“ oder Hegel in seiner Geschichtsphilosophie. Aber sie hat zu fragen versäumt, ob nicht ihr ganzes Geschäft — wenn das Zeugnis von Jesus Christus gehört wird — eine Grenze hat, die sie nicht in ihren Rahmen einbeziehen kann, sondern deren Anerkennung als Grenze auch ihr obliegt, weil sie die Philosophie in ihrem eigenen Geschäft erst sanktioniert. So gewiß der Glaube nicht „Kundschaft, Wissenheit oder Sicherheit“ ist, sondern „frei Ergeben und fröhlich Wagen auf Gottes Güte“ (Luther), so gewiß gibt es doch ein Wissen um solchen Glauben und darin ein Wissen um die Tatsache des göttlichen Anspruchs an den Menschen. Dies Wissen ist als solches schon Abfall und Heraustreten aus dem Glauben, Rückfall in das kreatürliche Sichselberbegreifenwollen, wie es seit der Vertreibung aus dem Paradiese über den Menschen verhängt ist. Das Wissen ist weltlich, aber als weltliches Wissen doch Wissen um eine Grenze, die gesetzt ist; Wissen darum, daß in dem Wissen um diese Autorität des Glaubens die Freiheit der Erkenntnis allein bestehen kann.

Das gleiche gilt aber von der Lage des Menschen überhaupt und nicht nur von seiner Philosophie. Das Erkenne dich selbst ist auch ein menschliches Wort, und zwar gerade das von der Philosophie eingegebene Menschenwort. Es wäre sehr unangebracht, wenn der Philosoph rufen wollte, erkenne Gott oder erkenne deinen Nächsten! Solches wird er nicht sagen, wenn er um die Grenze weiß, die ihm gesetzt ist. Er kann notgedrungen auch nur als ein kläglicher, weil unter das Gericht gestellter Schöpfer seiner selbst unter die Menschen treten; kann ihnen notgedrungen nur seine eigenen kläglichen Gedanken mitteilen; aber er verschweigt diese Situation, in der er sich mit allen andern menschlichen Geschöpfen befindet, nicht länger; er hält es nicht aus, so zu tun, als ob er eines Tages der Menschheit ein volles, rundes Bild der Schöpfung präsentieren könnte. Er weiß mit jedem andern Christen darum, daß das Wort der Nächstenliebe gesprochen ist; er weiß um das Heil, das den Menschen verheißen ist; und darum hat er nicht mehr den Ehrgeiz, den Menschen die in seinen eigenen Gedanken konstruierte Welt als die wahre Wirklichkeit anzupreisen; darum spricht er: Erkenne dich selbst; gewahre dich in der Blöße des Nichtwissens, des Nichttuns und des Nichtgehorchens! In dieser Haltung wird die Philosophie

dem Menschen zum kritischen Genossen und Wegführer. Nur in dieser philosophischen Haltung, in dieser kritischen, sokratischen, kantischen Besinnung darauf, daß der Weisheit Schluß das Nichtwissen ist, hält die philosophische Besinnung den Bezug zur Wirklichkeit aufrecht. Nur in dieser Haltung wahrt sie die Freiheit des Menschen. Nur in der Anerkennung der Autorität, über die sie keine Gewalt hat, hat sie Freiheit über all das, was sie in das Gericht ihrer Kritik hineinzieht.

Nicht als die mit einem besonderen Wissen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausgestattete hat die Philosophie Macht über den gesellschaftlichen Bereich, über Wirtschaft, Staat, Schule und alle menschlichen Ordnungen und Leistungen, sondern nur als die nichtwissende; als die, welche um den Anspruch der Gottes- und Nächstenliebe zwar weiß, aber doch zugleich sich gestehen muß, daß sie dies beides mit i h r e m Wesen nicht umschließt, sondern an ihm eine unübersteigliche Grenze für ihre eigenen Möglichkeiten findet. Nur als die im Schatten dieser Wirklichkeit stehende, als die in ihrer eigenen Blöße und Ohnmacht sich erkennende führt die Philosophie den Menschen zur Freiheit der Selbsterkenntnis. Oder, da auch das wohl noch zu viel gesagt ist: stellt sie den Menschen dahin, wo allein ihm diese Freiheit zuteil werden kann. Dadurch daß die Philosophie zeigt, daß es wirkliche Freiheit und wirkliche Autorität nicht in der Natur und nicht in den gesellschaftlichen Ordnungen, aber auch nicht in der sogenannten Ideenwelt, in dem Wertbereich des Wahren, Guten und Schönen gibt, bringt sie den Menschen in eine Verfassung, in der er zum Aufhorchen gebracht werden kann, und in der er — von Gnaden Gottes und im Angesicht des Nächsten — in dem Bloßgestelltsein seiner wirklichen Freiheit innewerden mag.

So hat diese Ueberlegung zu einem Punkte hingeführt, an dem nicht mehr die selbstgemachten Freiheiten an selbstgemachten Autoritäten zerschellen, sondern die wirkliche Freiheit mit der wirklichen Autorität sich begegnet; an dem das Leben des Menschen einen existentiellen Halt nicht finden muß, aber finden kann; dann finden kann, wenn Gott sich des Entblößten erbarmt und ihm seine Offenbarung aufschließt. Die Philosophie hat auch an dieser Stelle keine Vollmacht, Freiheit und Autorität positiv zu interpretieren; aber

sie kann an dieser Stelle getrost auf die Theologie verweisen, die ihrem Nichtwissen mit einer positiven Antwort begegnet. „Ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan, ein Christenmensch ein Knecht aller Dinge und jedermann untertan." Die Philosophie weiß, daß sie sich nicht damit der Theologie beugt; denn auch die Theologie wird von der Kritik der Philosophie getroffen und zu dem Geständnis gezwungen, daß auch in ihren Sätzen nicht das Heil gewährleistet ist, weil eben menschliche Sätze, was immer auch in ihnen gesagt sein möchte, nicht wissende Sätze sind. Aber die Theologie muß das interpretieren, was im Alten und Neuen Testament geschrieben steht und was in der kirchlichen Verkündigung geschieht. So wie der Historiker uns sagt, daß die und die Dinge in der Vergangenheit geschehen sind; oder der Naturforscher, daß die und die Perioden der Erdgeschichte aufeinander gefolgt sind, so sagt der Theologe, daß der Christenmensch in der Anerkennung der Autorität der Offenbarung der Freiheit des Gewissens versichert ist. Das sind positive wissenschaftliche Feststellungen von unter sich nicht vergleichbarer Tragweite, denen die Philosophie in dem, was sie positiv ausmachen, sich beugen muß; denen sie aber kritisch gegenübertritt, insofern sie einen existentiellen Anspruch erheben. Die Philosophie sagt dem Historiker, daß seine Erkenntnis nicht zulangt, um die innere Begründung dessen, was in der Geschichte sich ereignet hat, mit Sicherheit zu erfassen; sie sagt dem Naturwissenschaftler, daß er nicht ins Innere der Dinge schauen kann; und sie sagt dem Theologen, daß nicht in seinen Sätzen das Heil gegeben ist und in ihnen sich angeeignet werden kann; sondern daß seine Sätze unheilige Sätze sind, menschliche Versuche, die Wirklichkeit Gottes und damit auch die Wirklichkeit des Menschen auszusprechen. Der Philosoph sagt dem Theologen, daß für ihn die Gefahr am allergrößten ist, sich zu vergreifen, und daß es für ihn daher eine Notwendigkeit ist, sich dialektisch auszudrücken; sich dem menschlichen Widerspruch zu beugen und ihn freiwillig auf sich zu nehmen, so wie es Luther in der Feststellung von Freiheit und Autorität tut.

11. Nur die Wirklichkeit selbst hat die Entscheidung darüber, ob das, was Luther sagt, aus dem Licht oder aus der Finsternis geredet

ist. Die Wirklichkeit ist aber Gott und der Nächste und das vor Gott und dem Nächsten bloßgestellte Selbst. Von dieser Wirklichkeit, d. h. von der in Christus erfüllten Offenbarung Gottes, von dem in dieser Offenbarung anerkannten Anspruch des Nächsten und von der selbstischen Abwendung von der Offenbarung und von der Nichterfüllung des göttlichen Gebotes, mithin von der Sünde des Selbst, von all diesem zu reden hat die Philosophie nicht die Vollmacht. Die Philosophie ist Menschenwerk; sie ist nicht Schöpfung von Gott her; sondern Schöpfung vom Menschen aus; d. h. aber eine Art des menschlichen Sichselberwollens, menschlicher Selbstbehauptung. Nur als solche kann sie sich zu Gehör bringen. Dabei ist sie aber nicht Knecht des Selbst, sondern Freiheit des Selbst. Sie ist Selbsterkenntnis, das Philosophieren vollzieht sich als Reflektieren. Sie ist frei von der Tatenlust des Menschen. Sie ist jedem Menschen mitgegeben als das Wissen um das, was er tut. Sie ist das Gewissen der Menschheit. Aber nicht ohne weiteres das gute Gewissen, obzwar auch nicht das böse; sondern je nachdem die Verführerin oder die besonnene Mahnerin. Sie lockt den Menschen, in der Selbsterkenntnis sich in seiner Herrlichkeit zu erkennen; und sie ermahnt ihn, eben darin sich in seiner Blöße zu gewahren. An sich ist die Philosophie zweideutig, wie alles Menschenwerk und Menschensein. Eindeutig wird sie erst in dem Wissen um die Tatsache der Autorität der Offenbarung. Da aber verhilft sie dem Menschen zur Erkenntnis der wahren Freiheit im Gegensatz zur Scheinfreiheit, zu der sie unter andern Umständen den Menschen verleitet. Diese Philosophie also ist in jedem Menschen zu Hause, nicht zwar als Wissenschaft, aber als kritisches Vermögen. Sie verbürgt dem Menschen noch keine Freiheit eines Christenmenschen, aber doch die Freiheit der Reflexion; die Freiheit, seine Existenz nicht den selbstgeschaffenen Götzen der Kultur zum Opfer zu bringen, sondern sie unabhängig zu erhalten und für die Ansprüche offenzuhalten, die in der wirklichen Schöpfung ihrer warten und ihr begegnen können.

Die Philosophie ist zu Ende, wo das Selbst den wirklichen Anspruch vernimmt. Hier überkommt das Selbst eine Autorität, die nicht mehr von Gnaden des Selbst, sondern von Gnaden Gottes dem Selbst gesetzt ist. Die Philosophie als Ausgeburt des Selbst

hat über das wirkliche Leben, wie es zwischen den Menschen als den Geschöpfen und Kindern Gottes anhebt, keine Machtbefugnis mehr. Das bleibt auch dann in Geltung, wenn die Menschen die von Gott abgefallenen Geschöpfe sind. Aber andererseits fängt die Philosophie in der Berührung dieser Grenze überhaupt erst an. Als rechte Philosophie ist sie von dieser Grenze her autorisiert. Alle Kritik empfängt von hier aus erst ihre Rechtfertigung. Es muß grundsätzlich bei diesem Entweder-Oder sein Bewenden haben. Entweder steht die christliche Verkündigung außerhalb der Wirklichkeit. Dann soll die Philosophie sie ignorieren. Oder aber in ihr fällt die Entscheidung über die Wirklichkeit, dann ist auch die Philosophie von daher allein zu legitimieren, wenn anders sie in der Bezogenheit auf die Wirklichkeit bleiben will. Hier gibt es kein Kompromiß. Entweder gibt es eine autonome Kultur, entweder ist der Mensch in seinen Schöpfungen durch sich selbst gerechtfertigt, entweder ist die Philosophie die positive Selbsterkenntnis dieser Kultur, die auseinandergelegte Totalität ihres immanenten Sinngehaltes, entweder ist der pädagogische Mensch der wesentliche, die Entscheidung und das Heil in sich tragende Mensch, an dessen Existenz und Arbeit die Zukunft des Menschengeschlechts geknüpft ist — oder aber diese Kultur gehört zur Schöpfung Gottes, und die Philosophie untersteht mit ihr dieser einzigen Grenze, die dann eins ist mit der Grenze der Wirklichkeit. Diese Grenze anzuerkennen ist ein Gebot der Ehrlichkeit, wenn man nicht der Ideologie verfallen will. Wie man aber die Ideologie anders als von Gott her zu Fall bringen will, bleibt unerfindlich.

12. Man begegnet heute auch in positiven Wissenschaften einer solchen Bescheidung vor der Schöpfung Gottes. Der Soziologe wird vielleicht die in vorurteilsfreier Analyse aufgewiesene Wirklichkeit der soziologischen Verhältnisse als die Grenze seiner Wissenschaft anerkennen, und nicht noch darüber eine soziologische Ideologie aufbauen, wie es leider gemeinhin geschieht. Aber die Philosophie kann sich mit dieser soziologischen Wirklichkeit nicht ohne weiteres abfinden. Sie kann nicht an derselben Stelle haltmachen, wo der Soziologe mit Recht haltmacht. Sie kann sich nicht damit abfinden, daß der Soziologe etwa erklärt, daß die von ihm aufgewiesenen

Verhältnisse mit dem Finger Gottes gezeichnet seien. Der Soziologe kann nur auf eine abstrakte Seite der Wirklichkeit verweisen. Er zeigt nicht die Wirklichkeit in ihrer vollen Konkretheit. Dazu ist die Basis seiner Analyse zu klein. Die soziologische Wirklichkeit, wie sie etwa in der Verwandlung der alten Stände in rein wirtschaftlich bestimmte Klassen sich darstellen mag, als Schicksal auszudeuten, heißt eine neue Ideologie einschmuggeln. Es ist die Ideologie des an sich vielleicht revolutionär realistisch, und d. h. christlich eingestellten Soziologen. Aber es gibt noch andere Wissenschaften als die Soziologie. Und ihre Analysen entdecken andere Seiten der Wirklichkeit. Sind sie auch gottgegebene Abhängigkeiten, denen der Mensch sich ohne weiteres fügen muß? Der Philosoph kann nicht umhin, kritisch zu fragen: Sind diese Teilwirklichkeiten wirklich die Wirklichkeit? Darf man diese Teilwirklichkeit als ein unantastbares Datum des Schicksals auffassen, oder ist das nicht eine mißbräuchliche Berufung auf Gott? Auch hier ist — zwar nicht vom Schicksal, sondern wirklich — von Gott und Christus geredet. Aber sie sind nicht für die soziologische Struktur verantwortlich gemacht, über der unser Leben sich vollzieht, sondern sie sind angerufen als Schöpfer dieses vollen und verantwortlichen Lebens selbst.

Die existentielle Unterwerfung der Philosophie unter den Anspruch dessen, was allein die volle und ganze Autorität über das menschliche Dasein haben kann, sichert allein davor, daß nicht an minder entscheidender Stelle falsche Autoritäten sich eindrängen. Was der Soziologe Schicksal nennt, was für ihn ein Unauflösbares und nicht weiter zu Analysierendes ist, ist für den Philosophen noch keineswegs schicksalhaft unantastbar. Gerade die Anerkennung der entscheidenden Autorität, der Verzicht auf die Selbstdurchsetzung gegen das Wort Gottes wirkt sich als ein Unterpfand der Freiheit gegen die Götzen der falschen Autorität aus. Die Anerkennung der falschen Autorität, d. h. z. B. von Klasse und Stand als von etwas Gottgegebenem, die notgedrungene Beruhigung bei dem durch die Maschine bestimmten Arbeitsrhythmus und die Neigung, in solchen objektiven Bedingungen der heutigen Arbeit den Willen Gottes zu erblicken, dies alles leistet einem Konservatismus Vorschub, über dessen soziologische Berechtigung der Philosoph sich zwar kein Ur-

teil zutrauen wird, gegen dessen religiöse Unterbauung er aber Protest erheben muß. Mit diesen Richtigstellungen wird also nicht z. B. die exakte soziologische Arbeit angetastet, sondern die romantische und gar nicht eigentlich zur Sache gehörige Neigung, das soziologische oder sonstige einzelwissenschaftliche Ergebnis durch einen letzten Endes auch wieder ideologischen Schicksalsglauben zu stützen. Vor solcher Romantik, vor solchem verliebten Sicheinfühlen in die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse bewahrt die scharfe Luft einer philosophischen Kritik, die an der entscheidenden Wirklichkeit wahre und falsche Autorität unterscheiden gelernt hat. Die einzige Wirklichkeit, die für den Menschen unverrückbar als solche anzuerkennen ist, ist die Begegnung zwischen Mensch und Mensch. Hier geschieht etwas in sich selbst Endgültiges. Hier allein stößt das Selbst auf eine Grenze und auf eine Autorität, die es von sich aus nicht verrücken kann, weil es von ihr erst in Freiheit gesetzt wird.

13. Hier ist der Ort, wo auch über die Kulturfeindlichkeit der hier vertretenen Philosophie ein Wort gesagt werden muß. Was hat es mit dieser Kulturfeindlichkeit auf sich? Geleugnet und bestritten wird der Anspruch eines Einzelnen auf unbedingte Autorität. Geleugnet wird der Anspruch eines Einzelnen — und d. h. hier wie dort zugleich einer einzelnen Kulturordnung und transzendentalen Subjektivität — auf unbedingte Freiheit. Geleugnet wird, daß die Menschenwelt aus sich heraus ihrer Geschichte und ihrer Kultur Ziel und Maß setzen kann. Geleugnet wird, daß der Eigenwille der Individuen und der in der Menschheit mehr oder weniger willkürlich verbundenen Individuen Autorität über die Gestaltung der menschlichen Geschichte hat. Geleugnet wird in diesem Sinne allerdings die Autonomie der menschlichen Kultur. Aber das heißt doch nichts Geringeres, als daß allein der Liebe die Kraft zugetraut wird, wirklich Autorität und Gesetz zu sein. Damit aber stehen wir wieder an dem Punkt, wo Pestalozzi einsetzt: „Der Geist des Menschen liegt nicht in irgendeiner seiner einzelnen Kräfte. Er liegt nicht in dem, was wir Kraft heißen. Er liegt nicht in seiner Faust. Er liegt nicht in seinem Hirn. Das Vereinigungsmittel aller seiner Kräfte, seine wahre, seine eigentliche Kraft liegt in seinem Glauben und in

seiner Liebe." Diese Liebe aber ist nicht der Tatenthusiasmus des eigenen Selbst, der eigenen Individualität; denn Pestalozzi fährt fort: „In dieser — nämlich in Glaube und Liebe — liegt der heilige Vereinigungspunkt der Kräfte des Kennens, des Könnens, des Wissens u n d Tuns, durch den sie, diese Kräfte, Kräfte der wahren Menschlichkeit, wahre menschliche Kräfte werden; ich möchte sagen, der ganze Menschlichkeitsgeist unserer Kräfte liegt im Glauben und in der Liebe"(9, 159).

14. Die Philosophie, die sich an dem entscheidenden Ort binden läßt, um damit die wirkliche Freiheit zu ihrem Grund zu haben, übt Kritik, um dem Reich der Liebe den Weg zu bereiten; oder — da in dieser Form die negative Leistungsmöglichkeit der Philosophie zu Unrecht als ein Werk der Liebe gekennzeichnet ist - um die Widerstände zu brechen, die sich dem Reich der Liebe entgegenstellen. Das Erkenne dich selbst kann zwar nicht heißen: Erfinde in dir den Quellgrund einer unerschöpflichen Liebe, sondern es muß heißen: erkenne dich als den Bloßgestellten, erkenne dich im Antlitz des Mitmenschen als den, dem gegeben werden muß, der die Hilfe braucht, wenn er teilgewinnen soll an der Wirklichkeit als dem Ort der Liebe. Eine Philosophie, die nicht um den Anspruch der Offenbarung weiß, würde allerdings, wenn anders sie die Wahrheit sucht und nicht die Wahrheit zugunsten eines Idealmenschen verschleiert, entweder in hoffnungslosem Pessimismus enden oder sich dessen getrösten, daß die Wirklichkeit nicht zwischen den Menschen ihre Statt hat, sondern über den Sternen. Diese Lösung aber ist griechisch, platonisch. Sie ist die einzige, die in der Geschichte des abendländischen Denkens aufgetreten ist, die der Verzweiflung wehrt und nicht widerlegt werden kann. Der Grund, warum diese Philosophie nach der Verkündigung der christlichen Offenbarung von der Gottes- und Nächstenliebe keine wirkliche Lösung mehr sein kann, liegt allein in dem von ihr vorausgesetzten Begriff der Wirklichkeit. Solange der Mensch imstande ist, sich einem Objektiven unterzuordnen, solange er die Not seines Lebens nur in der Flüchtigkeit, in dem Wechsel von Geburt und Tod erblickt, und solange ihm von daher der Aufblick zu einem unwandelbar Seienden Beruhigung und Gewißheit geben kann, mag dieser Ideenglaube den Menschen

der Not weiteren Fragens entheben und ihm der Anker sein, in dem sein schwankendes Leben sich befestigt.

Wo aber der Mensch in eine andersartige Wirklichkeit eingetreten ist, wo nicht bloß Sein oder Nichtsein für ihn in Frage steht, wo es nicht nur um die Befreiung aus dem Höhlenleben der menschlichen Schattenwelt und um den Durchblick zur wahren Sonne des Geistes und der Idee geht, sondern wo dies Höhlenleben dem Menschen sich als das wirkliche und ganze Leben aufschließt, weil er in diesem Leben einen Anspruch erfährt, der nicht mehr aus ihm selber kommt, da ist die Sicht der Idee, die Entdeckung der Wahrheit nicht mehr ein Ereignis, das ihn freimachen kann. Es heißt zwar auch im Neuen Testament: Ich bin die Wahrheit und das Leben. Aber was in der griechischen Uebersetzung des Alten und im Neuen Testament mit aletheia wiedergegeben ist, ist das hebräische Amen, und dieses Amen will nicht einen entdeckten, aus der Verborgenheit nunmehr freigelegten Sachverhalt, ein Sein bezeichnen, sondern dies Amen heißt seinem Ursprung nach Stütze, Halt für die Zukunft. Das hebräische Wort (H. v. Soden: Was ist Wahrheit? 1928) ist hier von der Spannung der geschichtlichen Zukunft, von der Sorge um das künftige Heil erfüllt, und die Wahrheit ist hier die Hilfe in der Not des geschichtlichen Lebens, des zwischen den Menschen sich abspielenden Geschehens. Dieser in der Geschichte stehende Mensch, der von dem Mitmenschen sich in Anspruch genommen findet, wird nicht dadurch frei, daß sein Selbst Anteil an der ewigen Ideenwelt gewinnt, sondern dadurch, daß es aus der Sünde erlöst wird und sich aus dem Beisichselbstbleibenwollen herausfindet und der Autorität einer wirklichen, nicht seienden, sondern helfenden und erlösenden Wahrheit begegnet. Nicht die Vergänglichkeit und die Schattenhaftigkeit des Lebens macht die Not dieses Menschen aus, sondern der Eigenwille und die rücksichtslos sich und andere mißbrauchende Selbstsucht.

In dieser Lage ist also die Sicht der Idee etwas, was die veränderte Wirklichkeit des Menschen nicht mehr entscheidend treffen und freimachen kann. Nicht die Wahrheit, sondern die Liebe ist das, was dem Menschen in dieser Lage allein Zuversicht gibt. Wenn also die platonische Lösung nicht mehr das letzte Wort der Philo-

sophie sein kann, wenn der Verweis auf die Idee nicht mehr der Frage und der Not des Menschen gerecht wird, dann könnte man auf den Gedanken kommen, die Idee vom überhimmlischen Ort Platos in die Brust des Menschen zu verlegen und in dem innersten Grund der Seele den Urquell dieser Liebe, die den Menschen im Verhältnis zum Mitmenschen allein rechtfertigen kann, aufzusuchen. Es könnte sogar scheinen, als ob auch Pestalozzi das geglaubt hätte. Aber diese Lösung, die die eigentliche Lösung des Idealismus und damit eines ansehnlichen Teils der Geistigen von heute ist, leidet an einem schlimmeren Fehler als die platonische. Sie steht mit der Wahrheit im Widerspruch. Des Menschen Herz ist nicht der schöpferische Quellgrund der Liebe. Der Mensch ist nicht frei aus eigener Kraft. Das „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut" ist eine Forderung, die er nicht erfüllt. Weder ich noch du. Sollte daher Pestalozzi gemeint haben, daß die reifste Frucht der Selbsterkenntnis die Entdeckung der quellenden Liebe im eigenen Innern sei, so hätte er von einem Idealmenschen geträumt, und nicht den wirklichen Menschen im Auge gehabt. Aber Pestalozzi spricht ja in dem mitgeteilten Zitat von Glauben und Liebe. „Im Menschen liegen . . . von Gottes wegen alle Kräfte seines Könnens und Wissens selbständig und unter sich getrennt, aber ewig unter sich selbst wieder verbunden durch die Kraft des menschlichen Willens, der durch Glaube und Liebe göttlich frei auf die Ausbildung aller Kräfte unsers Kennens und Könnens zur reinen Entfaltung der inneren Menschlichkeit unseres Seins einwirkt, und die Begierlichkeit unseres Fleisches und Blutes m i t Gott den Ansichten des Glaubens und der Liebe, der Wahrheit und des Rechts unterordnet, aber ohne Gott auch ganz in der sinnlichen Menschennatur dasteht, in allem Verderben der Herrschaft seines Fleisches und Blutes auf ihn wirkt, und die Fundamente aller Menschlichkeit und aller Segnungen des Glaubens und der Liebe in ihm absterben macht" (9, 166). Auch in diesen Sätzen findet man die Freiheit der menschlichen Entscheidung vielleicht noch zu stark betont. „Des Menschen Wille ist frei, und es ist des Menschen Sache, Gott zu suchen, oder vielmehr die Hand Gottes, die sich mit dem Vateraug der Sehnsucht gegen jeden Menschen hinlenkt . . . Aber der Mensch kann die Hand Gottes weg-

werfen und .. nicht als ein Kind Gottes leben." Pestalozzi legt auch hier dem Menschen eine Verantwortung auf, der er nicht gewachsen ist. Aber Pestalozzi war kein systematischer Philosoph, und es ist gefährlich, ihn nur vom Idealismus her zu verstehen und seinen Worten das idealistische Selbstbewußtsein zu unterstellen. In derselben Schrift, der die eben zitierten Worte entnommen sind, sagt er von Jesus Christus: „Er hat nicht die Gerechten, er hat die Sünder berufen zur Buße. Er hat auch den Sünder nicht gläubig gefunden, er hat ihn gläubig g e m a c h t, er hat ihn durch seinen Glauben gläubig gemacht. Er hat ihn auch nicht demütig gefunden, er hat ihn demütig gemacht, er hat ihn durch seine Demut demütig gemacht" (9, 299).

15. Von diesen Sätzen aus wird klar, inwiefern nur in der Voraussetzung dieser Lage die Selbsterkenntnis der Wirklichkeit, d. h. dem Liebet euch untereinander, nicht widerstehen kann. Nur wenn die Frucht der Selbsterkenntnis die Bloßstellung vor dem Nächsten ist, ist Aussicht, daß das Selbst sich überwinden läßt, und zwar nicht bloß ideell von dem Anspruch eines transzendenten Objektiven, sondern reell von dem Mitmenschen. Die Liebe ist in der Tat über alle Vernunft und über alle Erkenntnis. Der falsche Ehrgeiz der Erkenntnis geht immer dahin, die Liebe zur Organisation eines besseren Zustands unter den Menschen mobil zu machen. Der Liebe läßt sich nicht befehlen, und sie läßt sich durch keine Erkenntnis freimachen. Die Erkenntnis kann nur helfen, daß das Selbst aus der Sicherheit seiner individuellen Verwurzelung sich heraustreiben und von der Liebe überwinden läßt; die Liebe wurzelt niemals in mir — denn es ist nicht von dem Eros die Rede, der nach dem Genuß der Schöpfung hungert —, die Liebe wurzelt immer in dem Nächsten, der mich überwindet. Nicht das sichere, erleuchtete und begünstigte Selbst läßt sich zum Mitmenschen herab, sondern dieser elende, und unter objektivem Betracht ebenso wie ich selbst angefochtene Mitmensch ist es, der mich überwindet, der Gewalt über mein Selbst gewinnt und die Liebe in die Welt hereinläßt, der Nächste um Christi und Gottes willen. Denn nur von daher offenbart sich der Anspruch des Nächsten. Dem anderen Menschen, so wie er mir empirisch in meiner Welt gegenübersteht, und wie ich ihn nur von mir aus be-

greifen und deuten kann, kann ich mich nicht unterwerfen; innerhalb der Welt lehrt die Selbsterkenntnis mich kritisches Verhalten. Um der Freiheit willen darf ich mich nicht durch jede List des andern täuschen lassen. Ich darf nicht wollen, daß auf meine Harmlosigkeit und meine Leichtgläubigkeit gerechnet wird. Nur um Christi willen ist der Nächste Autorität. Nur in der Schöpfung Gottes ist der Nächste der Eckstein von Liebe und Freiheit. In der Schöpfung Gottes, d. h. da, wo der andere Mensch mich nicht als gesellschaftliche Stütze gebrauchen will, sondern als der Nächste existentiell beansprucht und anspricht. In der Schöpfung Gottes, d. h. da, wo ich nicht ein Mensch bin, der mit seinem Eigentum, d. h. mit seinen gesellschaftlichen Fähigkeiten etwas ausrichten will, sondern der kein anderes Verlangen kennt, als von Gott als sein Geschöpf angenommen zu werden.

Nicht die Selbsterkenntnis also setzt den Menschen in Freiheit, die ihn zum Ebenbild Gottes macht, sondern nur die, die ihn angesichts der einzigen und wahren Autorität bloßstellt. Wo die Philosophie solches in dem Menschen zur Klarheit gebracht hat, da kann sie sich getrost zu den Ordnungen der Gesellschaft und zur Natur zurückwenden. Der Mensch, der weiß, wo allein Freiheit und Autorität entscheidend einander begegnen können, wird nicht mehr durch kirchliche, pädagogische, politische und wirtschaftliche Maßnahmen und durch naturgemäße Lebensführung sei es die Freiheit, sei es die Autorität sichern wollen. Er wird sich vielmehr aufgerufen finden, das Leben in diesen Ordnungen als zugeteilte Pflicht hinzunehmen; und zwar nicht fatalistisch, sondern mit einem Eifer, der keine Lauheit und keine Mattigkeit kennen möchte. Aber er muß in diesem Eifer freibleiben. Er darf nicht hoffen, durch kapitalistische Weltorganisation und Weltverständigung oder durch einen revolutionären Kommunismus, durch nationale Wiedergeburt oder durch völkerrechtliche Sicherungen, durch allumspannende Volkserziehung oder durch wissenschaftliche und künstlerische Leistungen, durch soziale Fürsorge und aristokratische Rassenzüchtung, durch kirchliche Propaganda oder philosophische Vorträge irgend etwas Entscheidendes erreichen zu wollen.

Die Wirklichkeit des Lebens ist keine Utopie, die der schöpferische

Mensch eines Tages aufrichtet, sondern ein Geschenk, das ihm ohne alles eigene Verdienst und Eigentum zuteil wird. Die Fachleute aller Art mögen in den Grenzen ihrer Aufgabe und ihres Amtes, ihrer Berufung und ihrer Macht sehen, daß sie stehen und nicht fallen, aber sie müssen lernen oder gelehrt werden, daß nicht sie die Wirklichkeit erneuern oder den neuen Menschen in die Welt setzen, das Reich der Liebe aufrichten, die Geschichte m a c h e n , sondern von der Wirklichkeit in Anspruch genommen sind und von ihr gerichtet werden; daß nicht bei ihnen das Heil ist, sondern daß es ohne Selbsterkenntnis nicht kommen wird. Der Mensch ist nicht zur Knechtschaft an seine eigenen Leistungen und Ideale verurteilt, sondern zur Freiheit bestimmt.

Damit wird das gesellschaftliche Leben aber nicht schlechthin entscheidungslos. Es ist nicht so, als könne der Mensch in seinen Grenzen ohne letzte Verantwortung tun und lassen, was er für gut hielte. Natürlich kann er das und muß er das. Aber die Entscheidung ist überall nahe, wo Menschen in den gesellschaftlichen Ordnungen ihre Arbeit tun. Sie ist nicht in den Ordnungen, aber in den Menschen. „Wie groß und von welcher Art das Eigentum des Christen auch sein mag . . .“ — unter diesem Eigentum wird man wie zuvor die natürlichen und gesellschaftlichen Fähigkeiten des Menschen verstehen müssen — „der christliche Begriff des Eigentums ist ein mit der Not und den Leiden der Mitmenschen eigentlich belasteter Besitzstand“ (Pestalozzi). Immer gibt es die Freiheit nur unter der Autorität des Nächsten, der uns m i t u n s e r m E i g e n t u m in Anspruch nimmt.

Dichtung und Religion in der Gegenwart.

Von

Privatdozent Lic. Dr. R. F. Merkel in München.

1. Die allgemeine Lage. 2. Die Dichtungen Barlachs.

1. Die Beziehungen zwischen Religion und Dichtung reichen in fernste Zeiten zurück; sie haben beide als psychischen Ausgangspunkt das überhöhende Erlebnis gemeinsam. So war denn auch die älteste Dichtung ausschließlich religiöser Art; ihr Wesensgehalt bestand in einer sinnvollen Deutung der metaphysischen Grundlagen des menschlichen Lebens. Die ursprüngliche Dichtung umkreist daher in Lied, Sage und Legende die irrationale Sphäre des Glaubens, und erst die mit einer rationalen Kultur einsetzende Spaltung des Bewußtseins ließ beide Gebiete langsam auseinandergleiten. Immerhin erhob sich auch die Dichtung der Kulturnationen in ihrer erhabensten Gestalt in das irrational-religiöse Gebiet und holte von dort ihre ewiggültigen Stoffe. Wo die Dichtung auf diese Weise reinster Ausdruck der Glaubenswelt einer Zeitepoche blieb, hat sie unvergängliche Werte geschaffen, die auch kommenden Geschlechtern mit einem veränderten Gefühlsleben seelische Läuterung und Ausweitung brachten. Nur dort, wo die Dichtung nicht mehr der unmittelbare Ausdruck eigenen Erlebens wurde, wo sie bewußt oder unbewußt in den Dienst einer Tendenz — auch der religiösen — trat, sank sie herab in die Sphäre des Rationalen und verlor dadurch den tiefsten Sinn ihrer seelischen Eigenart. Die Dichtung gefällt sich dann im Formschönen, richtet sich nach den Gesetzen einer regulativen Aesthetik und büßte immer mehr ein an Unmittelbarkeit und Lebenswirklichkeit. Eine übersteigerte, ja vielfach überhitzte Phantasie muß diesen spürbaren Verlust mangelhaft genug ausgleichen. Es ist deshalb

wohl verständlich, wenn die das Leben gestaltende und im Leben wurzelnde Dichtung jede tendenziöse Verzerrung ausdrücklich ablehnt und sich gegen eine sog. „christliche Dichtung" mit aller Entschiedenheit wehrt. In dieser Hinsicht dürfte das Ergebnis einer Rundfrage: ‚Dichtung und Christentum' (Ostwart-Jahrbuch hrsg. von V. Kubczak, 1926, Verlag des Bühnenvolksbundes Abtlg. Breslau, S. 139 ff.) besonders lehrreich sein, da eine große Zahl neuerer Dichter aus den verschiedensten religiösen Lagern sich über dieses Problem ausgesprochen hat. In beinahe einheitlicher Front nehmen die bedeutenderen Dichter der Gegenwart Stellung gegen eine konfessionell katholische oder protestantische Literatur, während sie den durch das Christentum in die europäische Kulturwelt eingedrungenen Lebenswerten eine innerliche Gestaltungskraft zuerkennen. Sehr fein äußert sich darüber der Dichter Richard von Schaukal:

„So wie ich mich einen deutschen Dichter deshalb heißen darf, weil die Worte nicht nur, sondern der aus der Wurzel meines Volkstums aufsteigende Saft, der sie durchdringt, in deutschem Sprachfühlen bedingt sind . . . so nenne ich mich einen christlichen Dichter, weil ich meinem metaphysischen Bedürfnis als Dichter gar nicht anders als aus christlichem Geist heraus zur Gestalt zu verhelfen vermag."

Vielleicht am tiefsten hat E. G. Kolbenheyer die atomisierende Zerspaltung des individuell-religiösen Lebensgefühls unserer Tage gegenüber der homogenen Verbundenheit des metaphysischen Triebs im religiösen Volkstum der Vergangenheit empfunden:

Ich habe versucht, das religiöse Erleben der Vergangenheit, das dem deutschen Volke eigen war, dichterisch zur Anschauung zu bringen, ein religiöses Erleben der Vergangenheit, das unzweifelhaft aus der Tiefe des metaphysischen Triebs geflossen ist. Und gerade der gestaltende Blick in jene Vergangenheit läßt mich zum Zweifler an der religiösen Bewegung der Gegenwart werden. So weit, daß ich nicht daran glaube, in unserem Volke könne jemals wieder eine Religiosität gleicher Tiefe und innerster Entbundenheit erwachen. Den Dichter, den Gestalter also, der nicht nur Literat ist und nicht nur Sprachmittel zu beherrschen versteht, zu einer religiösen Dichtung zu bewegen, die unserer Gegenwart entspräche und keine Nachahmung, kein Epigonentum bedeutete, fehlt unserer Gegenwart jene tiefgebundene, volkseigentümliche Religiosität. . . . Der metaphysische Charakter der Gegenwart ist nicht mehr religiös, darüber sollte man ehrlich klar werden, zumal das keineswegs bedeutet, daß es keine religiösen Menschen mehr gäbe. Das religiöse Leben der Gegenwart ist nicht das bestimmende Volkserleben. Auch hier hat

der Individualismus, der auf den deutschen Menschen doppelt stark zu wirken vermag, auflösend gewirkt. Religion ist — auch für den Religiösen — Privatsache geworden. . . . Ich glaube also: religiöse Gegenwartsdichtung gibt es nicht. Und ich zweifle, daß es je wieder zu einer tragenden religiösen Dichtung kommen werde."

Weit optimistischer urteilt die Dichterin Agnes Miegel über die gestellte Frage: ‚Gibt es eine christliche Dichtung und wie sehen Sie ihr Bild?' Unter Ablehnung alles Konfessionellen in der Dichtung meint sie doch zu beobachten,

„daß in unserer neuesten Literatur, soweit ich sie kenne, mehr oder weniger bewußt das Christliche immer stärker zum Ausdruck kommt, sei es als „das angstvolle Harren der Kreatur", das Seufzen unter der Untergangs- und Gerichtsstimmung, als vage Sehnsucht nach dem Jenseitigen in jeder Gestalt, als ein, jetzt noch zerflossenes, Formen christlicher Gestalten. — Ich selbst hoffe und glaube, daß die Lehre Christi jetzt erst sich ganz entfalten wird, daß die überall schon spürbare Scheidung in Gläubige und Ungläubige immer stärker werden wird, und daß der Glaube der Christen, einigend über die ganze Welt und bekämpft von der ganzen Welt, seine Dichtung haben wird, so elementar wie jede große religiöse Welle, so selbstverständlich wie jede große ausschließliche Liebe. Und das Volk, das Ihn am tiefsten liebt, wird Ihm auch damit am besten dienen. Und als Deutsche hoffe ich, daß unserem Volk das gegeben sein wird."

Solche charakteristische Aeußerungen lassen nur zu deutlich die Problematik alles Religiösen gerade innerhalb der Dichtergruppen der Moderne erkennen, die gelöst von jeglichen objektiven Bindungen die übernommenen religiösen Begriffe zu Ausdrucksformen des individuell-kosmischen Erlebnisses verwenden. Die ganze Tragik dieser an gegebenen Werten verzweifelnden Kulturmüdigkeit klingt aus Ernst Barlachs kurzer, vielsagender Antwort heraus: „Ob Christentum — ob keins — es kommt nur auf den Menschen an."

Noch Gerhart Hauptmann [1]), der typische Vertreter des Naturalismus und Impressionismus, rang mit der Hintersinnigkeit des Weltgeschehens und seiner geheimnisvollen Zusammenhänge, die trotz aller Widersprüche, Zerrissenheit und Not als leisen Unterton die Hoffnung anklingen ließen, daß aus dem Chaos eines gottent-

1) Wir verweisen bei dieser Gelegenheit auf die (K. Bornhausen gewidmete) lehrreiche Schrift von Erwin Langner, Die Religion G. Hauptmanns. Ein Beitrag zur Problematik der Religion der Gegenwart. Tübingen, J. C. B. Mohr 1928. 110 S., 4 Mk., geb. 5,50 Mk.

fremdeten, zerrütteten Daseins sich in furchtbaren Wehen neues Leben entwinden werde. Aller entgeisteten Verneinung, aller Schicksalhaftigkeit des Geschehens gegenüber flüchtet er in ‚Hanneles Himmelfahrt' in eine allem Erdenleid entnommene Welt kindlich frommer Phantasie, deren versunkene irrationale Wirklichkeit unstillbare Sehnsucht in ihm auslöst. In diesen romantisch-impressionistischen Dichtungen wird die objektive Wirklichkeit nicht ausgelöscht, sondern nur in eine andere Dimension transponiert. Auch die Dichtung ‚Und Pippa tanzt' endet mit einem „unendlichen Sehnen der Menschenseele; für sie gibt es keine Erfüllung; das Leben bleibt im Letzten doch etwas Irrationales". So schlägt der Realismus in eine kosmisch verbundene Romantik um und führt zu einer Neuwertung des religiösen Erlebnisses. „Es ist nicht ein „Gott"-erlebnis „senkrecht von oben", sondern in der kosmischen Ebene des Weltenlaufs" . . . „Das kosmische Erlebnis wird zum Kreaturerlebnis, es erlebt sich in seiner kosmischen Abhängigkeit als Geschöpf dem Schöpfer oder der Schöpfung gegenüber [1])." Es trifft also doch nur teilweise zu, wenn W. Knevels [2]) behauptet, daß „in Deutschland zur Zeit des Naturalismus und erst recht des Impressionismus die Religion (Religion in unserem Sinn) immer mehr aus dem allgemein-geistigen und aus dem künstlerisch-literarischen Leben verschwunden sei". Gewiß hat der kritische Naturalismus die in sich ruhende Selbstgenügsamkeit der bürgerlichen Gesellschaft langsam ausgehöhlt, die ‚Stützen der Gesellschaft' auf ihre innere Tragkraft und moralische Haltbarkeit untersucht, die in Kulturseligkeit eingebettete, in Stagnation versunkene Religiosität mächtig aufgerüttelt, mit blendenden Scheinwerfern in die soziale Not der Zeit hineingeleuchtet und damit den seelischen Boden gelockert für das Emporkommen einer der interessantesten Epochen der geistesgeschichtlichen Entwicklung auf literarischem und künstlerischem Gebiet [3]): des Expressionismus. „Das Merk-

1) E. Langner a. a. O. S. 25.

2) W. Knevels, Expressionismus und Religion, gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik, 1927, S. 5.

3) L. Schmid, Religiöse Neuansätze im heutigen Drama (in Festgabe f. Adolf Schlatter: Vom Dienst an Theologie und Kirche, 1927, S. 157 ff.).

würdige an der jüngsten Entwicklung", meint Julius Bab [1]), „besteht darin, daß ihr Ausgangspunkt zweifellos der leidenschaftliche Wille der jungen Generation ist, den Geist wieder zur Herrschaft zu bringen. Die Zeit des Naturalismus und der seine Ohnmachtsgefühle nur übersteigernden Neuromantik hatte mit dem mörderischen Untergang des Menschlichen in der großen Weltkriegskatastrophe geendet. Der Trieb, die Menschheit gegen die Natur zu retten, den wollenden Geist wieder zur Herrschaft zu bringen gegenüber den fürchterlichen Gewalten der sinnlichen Welt, das war der notwendig gute und große Grundinstinkt, mit dem das neue Geschlecht begann". Die Erscheinung und Entfaltung des Expressionismus in den Jahren 1910—24 stellt wie jede geistige Epoche die Synthese einer Bewegung dar, deren Wurzeln in der Umschichtung der psychischen Struktur jener Zeit zu suchen sind. Gerade mit der ungeheuren Katastrophe des Weltkriegs, dessen seelische Auswirkung auf allen Gebieten des Lebens noch kaum erkannt ist, bleibt der Expressionismus unzertrennlich verbunden. Dabei ist das Merkwürdige, daß der Auftakt dieser geistigen Bewegung im Zusammenhang mit politisch-wirtschaftlichen Faktoren schon einige Jahre zuvor einsetzte und somit das gigantische Ringen der Kulturnationen nur Strömungen auslöste, die ahnend spürbar schon in der Luft lagen. Das Erlebnis jener Jahre war der Mensch in seiner sinnlosen Versklavung unter der geisttötenden Masse, unter fühllose blinde Gewalten wie Mammon und Materie, unter Schicksalsverkettungen, die rätselhaft den Menschen als Menschen innerlich wahllos zerreiben. Durch die zermürbte Front der ächzenden Nationen — das weiß jeder, der draußen gestanden hat — schrie es unerhörbar-hörbar Tage und Nächte hindurch: Mensch, Mensch! – Leben, Leben! — Geist, Geist? Solche Stimmungen hat am ergreifendsten vielleicht Franz Werfel wiedergegeben (Knevels a. a. O. S. 19):

Komm, Sintflut der Seele, Schmerz, endloser Strahl!
Zertrümmre die Pfähle, den Damm und das Tal!
Brich aus Eisenkehle! Dröhne, du Stimme von Stahl!

Blödes Verschweinen! Behaglicher Sinn,
geh mir mit deinem toten Ich hin!
Ach nur das Weinen reißt uns zum Reinen hin.

1) Chronik des deutschen Dramas, V, S. 10.

Laß nur die Mächte treten den Nacken dir,
stemmt auch das Schlechte zahllose Zacken dir,
sieh das Gerechte feurig fährt aus den Schlacken dir.

Wachsend erkenne das Vermaledeit!
Brüllend verbrenne im Wasser und Feuer-Leid!
Renne, renne, renne gegen die alte, die elende Zeit!

Die Dichter des Expressionismus wollen Bekenner sein, „Prediger, Agitatoren, Rufer im Streit" und daher sahen sie auch im Krieg nur das Grausige, Sinnlose, die Vernichtung aller Menschlichkeit, den unerhörten Mangel an Geist und Liebe. Mit Absicht wühlen sie im Häßlichen, Düsteren, Schrecklichen, ja Gemeinen, um die Zeitgenossen vor die Schicksalsfrage zu stellen, ob das Verkümmerte, Verkrüppelte, Kranke, Verkommene nicht auch eine Daseinsberechtigung habe. Ebenso bevorzugt die Kunst derartige Stoffe — Bettelnde, Frierende, Hungernde, Schlafende — und stellt in bewußtem Gegensatz der traditionellen Aesthetik des Schönen eine Aesthetik des Häßlichen entgegen. Darum ist ihnen auch „die Verachtung aller gewohnten Formen, des logischen Aufbaus und der grammatikalischen Ordnung schon aus dem Widerstand gegen alles Bisherige, Gewohnte, Verfestigte" (s. auch Expressionismus in RGG ², II, Sp. 477 ff.) gemeinsam, wobei es ihnen lediglich auf den Sinn, den Gehalt, das Wesen der Dinge ankommt und nicht auf Hüllen, Formen und Gestalten. „Die Natur ist lediglich Sinnbild des Geistes oder Material zur Vergeistung." Eine Erkenntnis der den Menschen umgebenden Wirklichkeiten ist unmöglich, der Geist formt sich die Wesen seines individuellen Sehens und Schauens. Die objektive Welt der Erscheinungen wird auch im künstlerischen Leben nur wirklich im Subjekt des betrachtenden Individuums. Weil die einzige Wirklichkeit, die wir kennen und erkennen können, der Mensch ist, der sehnende, suchende, irrende, verzweifelnde Mensch, so atmet diese Dichtung eine beinahe apokalyptische Sehnsucht nach Befreiung aus dieser leidvollen, verzerrten Welt, nach einer neuen Wendung dieses entseelten Zeitalters, nach einer vom Geist beherrschten wahrhaft menschlichen Kultur.

Von dieser Geisteshaltung aus hat der Expressionismus in Lyrik und Drama auch Stellung genommen zu den überkommenen

religiösen Werten. In erstaunlich kühnen, zuweilen fast blasphemischen Aeußerungen wagt man den Angriff auf die religiösen Inhalte der Zeit — auf den bürgerlichen ‚lieben Gott', der es den Besitzenden so bequem macht und die Verelendeten so gern vergißt, auf die Vorstellungen eines ‚letzten Gerichts', wo die Gerechten allein zur Rechten Gottes sitzen werden — „Nein", ruft derselbe Franz Werfel aus — „Nein alle, die in dreizehn Dezembernächten vor einem Fenster standen . . .

„Es werden wandeln in deinen Gärten
nicht nur die Demütigen und Beschwerten,
nein alle, die leuchteten und verehrten!
Mädchen, die in Konzerten erkrankten,
weil ihre Wangen zu bleich sich verklärten,
Blicke aus Augen, die dankten —
wahre Augen-Blicke zu nimmer verzehrten
Dauern aus Zeit in deine Zeiten gehoben,
werden sie lodern weiter und loben,
leichte Feuer wandelnd in deinen Gärten" [1]!

Wie in der Kunst des Expressionismus alles in Bewegung, ja oft in Unordnung und wirrem Durcheinander ist, so erscheint ihnen auch das göttliche Wesen gleichsam ein ruhelos wirkendes, ewig sich wandelndes zu sein. Die Prädikate der Gottheit werden ins Negative verkehrt, weil die positiven Aussagen wie ein Hohn auf die tragische Realität des menschheitlichen Daseins klingen. Der Fluch eines grauenhaften Schicksals lastet auf der Menschheit und unterwirft auch die überirdisch-geheimnisvollen Mächte dem Verhängnis von Werden und Vergehen. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob die negative Einstellung zu den allgemein christlichen Vorstellungen ihre religiöse Gefühlswelt völlig überwuchert hätte, vielmehr finden sich auch bei diesen Dichtern der expressionistischen Richtung Klänge tiefer religiöser Sehnsucht [2]. Was sie eigentlich quält, ist die Inkommensurabilität aller menschlichen Werte und Begriffe mit den intuitiv erfühlten Kräften des Unendlichen. Zur Charakterisierung

1) Das Gedicht ist vollständig abgedruckt bei W. Knevels, Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung (1927), S. 23 f.

2) Vgl. dazu die Sammlung der religiösen Dichtung der Gegenwart von W. Knevels: Brücken zum Ewigen, 1927.

dieser leidenschaftlich immanenten Geisteshaltung hat man das Schlagwort „präreligiös" geprägt, im Sinne von „zur Religion neigend, auf die Religion vorbereitend und zur Religion hinführend" [1]). Freilich ist damit das mehr Primitive solcher Religiosität, das Dionysische umschrieben, das mit gierig-brünstigen Urlauten sich dem Göttlichen nähern will und es mit Urgewalt an sich zu ziehen sucht. In Ekstase, Vision und Passion wird das Unheimliche geschaut und erlebt, soll wieder so erlebt werden, wie es der kosmisch-verbundene Urmensch irrational erfuhr. Diese Religiosität kennzeichnet darum ein stark reduzierendes Moment, das namentlich den historisch gegebenen Erscheinungsformen ablehnend gegenübersteht und sich mit Vorliebe in das von Sagen und Legenden umwobene prähistorisch-mythische Zeitalter der frühen Menschheit flüchtet. Solcher kritisch-sehnsüchtige, seelisch-zerrissene, visionell-vorwärtsdrängende Chiliasmus war auch ein guter Boden für das Einströmen eines müde resignierenden, agnostischen Mystizismus, dessen Wesen in der dumpfen, erdschweren Tragik des russischen Menschen sich uns erschließt. Sehnsüchtige Melodie endloser Ebenen, seltsames Fragen nach den letzten Gründen des schweren Daseins, kindliche Aufgeschlossenheit den erschauernd-heiligen Wahrheiten des Glaubens gegenüber, irrendes Suchen einer totgepeitschten Seele nach Befreiung von aller irdischen Lebensangst und Lebensqual, im tiefen Schlaf der Stille ein schmerzerfülltes Aufschluchzen der Seele nach Erlösung: das ist der russischen Seele traumhaftes Gotterleben. Sie lebt in vollendeter Jenseitigkeit, streift nur leise über diese zermürbende Leidenswelt und schaut mit dem inneren Auge, in höchster Verzückung, in die letzten Tiefen eines schicksalumschlossenen Daseins.

Für das analytische Verständnis des Wesens der modernen Dichtung ist es nun von besonderer Bedeutung, daß zwei ihrer markantesten Vertreter von ganz individuell-religiösem Gepräge, ein Lyriker und ein Dramatiker, ihre Lebenswende auf eine Berührung mit Rußland zurückführen. Der erstere ist Rainer Maria Rilke. Ihm erschloß sich dort das „sehende Mitleid", das aus „der fürchterlichen Entschlossenheit des Zuschauers emporsteigt, der vor der Bühne des Lebens sitzt". Die schönheitstrunkene Zivilisation hat

1) W. Knevels, Expressionismus und Religion, S. 3 f.

Gott unseren Blicken entrückt, er lebt nur noch in den Mühseligen und Beladenen, vor allem in den Armen: „Denn Armut ist ein großer Glanz von innen." Rilke hat denn auch in seinem ‚Buch der Bilder' unter dem Titel: ‚Die Stimmen' [1]) Lieder des Bettlers, Blinden, Idioten, des Zwergs, des Aussätzigen zusammengefaßt, von der umschaffenden Erkenntnis ausgehend, daß gerade die Zerriebenen, Entkräfteten, Zerbrochenen unserer Liebe wert seien. „Ihr leidvolles Sinnen und Rufen, ihr tragisches Warten und Hoffen, ihr stummes Schmerzverborgensein ist geheiligt durch geheime Schönheit" [2]).

Da R. M. Rilkes religiöse Gedankenwelt schon wiederholt (von H. Scholz [3]), E. Wernick [4]), E. Gasser [5])) eine eingehende Würdigung gefunden hat, so wenden wir uns hier dem noch weniger beachteten Zweiten zu.

2. Dies ist der schwerblütige Dramatiker und Bildhauer Ernst Barlach. Er gesteht in seinem jüngst erschienenen ‚Selbsterzählten Leben' (wie alle Werke des Dichters im Verlag P. Cassirer, Berlin 1928) in dem Abschnitt: ‚Ich finde freie Bahn': „Ich finde es überflüssig, mich gegen die Legende zu wenden, daß ich erst durch Rußland zum plastischen Ausdruck geführt sei — oder wie man sowas sonst formuliert hat . . . Rußland gab mir seine Gestalten." Besonders deutlich tritt dieser Einfluß bei seiner Plastik hervor, aber auch die herb-frivole Realistik einzelner Gestalten seiner Dichtungen verkörpern solche erdgebundene Wirklichkeitssphäre. J. Bab [6]) sieht in Barlach „einen der größten Künstlermenschen des heutigen Deutschland und zugleich einen der wesentlichsten Pioniere auf dem Weg zum neuen deutschen Drama". Und bei Verleihung des

1) R. M. Rilke, Gesammelte Werke II, S. 121 ff.

2) G. Buchheit, R. M. Rilke (1928), S. 41 ff. — Ueber Rilkes Aufenthalt in Rußland, s. jetzt auch Lou Andreas Salomé, R. M. Rilke (1928), S. 19 ff.

3) R. M. Rilke. Beitrag z. Erkenntnis u. Würdigung des dichterischen Pantheismus der Gegenwart, Alois Riehl-Festschrift (1914).

4) Die Religiosität des Stundenbuchs von Rilke, Studien z. Geistesgeschichte u. Kultur, 1 (1926).

5) Grundzüge der Lebensanschauung R. M. Rilkes, Sprache u. Dichtung H. 36, S. 16 ff.

6) Die Chronik des deutschen Dramas 1919—1926, 5. Teil, S. 342.

Kleistpreises hat F. Strich in seiner Begründung hervorgehoben: „Ich kenne niemanden, der so wie er (Barlach) aus eigener, innerer Notwendigkeit zum tragischen Dichter dieser Zeit wurde, und dessen Dichtung so zu einem Spiegel dieser Zeit wurde, in welchem sie sich, von Zufall und Willkür erlöst, so wesenhaft, so ewig spiegelt." Namentlich gilt dies auch nach der religiösen Seite hin, denn er hat uns als fünftes seiner Dramen eine grandiose Dichtung: ‚Die Sündflut' geschenkt, die sowohl bei ihrer Uraufführung in Stuttgart (1925) wie beim Deutschen Pfarrertag in Hamburg [1]) eine feierliche Rhythmik des Gotterlebens bei den Zuhörern auslöste. „Der Seher, der Gotteskünder Barlach hat auf den tiefsten Grund unserer Seele geschaut, hat den eigentlichen Herzschlag unseres Gotterlebens gespürt." Ist im ‚Toten Tag' die religiöse Problematik noch in den kosmische Beziehungen märchenhaft versinnbildlichenden Anthropomorphismus gehüllt, so greift sie in der ‚Sündflut' in die biblische Vorstellungswelt hinüber. Gerade diese auch von der Literarkritik (z. B. J. Bab) [2]) überaus freundlich aufgenommene dramatische Dichtung wühlt an der urgeschichtlichen Wende der Menschheit letzte Fragen der Weltanschauung auf, rüttelt mit wahrhaft originaler Kraft an dem Sinn des Daseins überhaupt. In eigentümlich psychischem Parallelismus will der Dichter Urzeit und Jetztzeit im Reduktionsprozeß aller ethisch-religiösen Werte einander gegenüberstellen, wobei ein katastrophales Ereignis den seelischen Tiefengang auslöst. Wie es in der Urzeit noch keine traditionellen Stützen von Glauben und Denken gab, wie hier erst die vom brandenden Meer der Wirklichkeit umspülte Seele sich langsam formen mußte, so legt auch der Dichter als moderner Mensch in der ‚Sündflut' ein radikales Bekenntnis ab zur bewußt innerlichen Verarmung unserer Gegenwart, zur Relativierung höchster Werte als Folge eines ungeheuren Geschehens. Ohne den Weltkrieg hätte das Drama niemals mit dieser unheimlich-zersetzenden Wucht geschrieben werden können. Es spiegelt wieder die faszinierende Dialektik epochaler Abschnitte des kosmisch-bedingten Menschheitsdaseins, dessen seelische Hintergründe aufruhen auf einem mitleidlosen, alles ‚Heilige' entthronenden Schicksal.

1) S. den Bericht Kurt Leeses in der Christl. Welt, 1925, Sp. 957 f.

2) Auch in Robert F. Arnold, Das deutsche Drama (1925), S. 816 f.

Schon im ‚Toten Tag' (zweite erweiterte Auflage 1918), seinem ersten dramatischen Entwurf, sagte der Dichter vom Schicksal: „Schicksale sind geschickt, kommen von fern, treten nah, und nie hat ein Mensch ihnen den Weg vertreten können, nie hat etwas anders kommen sollen, als es kam." Diese dramatische Dichtung in fünf Akten mit drei Personen und drei Fabelwesen hat man als eine ‚Tragödie zwischen zwei Welten' [1]) bezeichnet, eine Tragödie des Tastens und Suchens nach Gott. „Der Sehnsüchtige steckt ‚wie ein Vogel in der brechenden Eierschale, mit den Augen lebt er schon in der andern Welt', ohne sie mit einem Strahl zu erreichen." Es ist „die Tragödie des jenseitig gerichteten, seherischen Auges, des gnadenlosen Gesichts". Wie den Knaben bereits heftige Erlebnisse, traumhafte Erschütterungen durchzitterten [2]), so spürt man auch in diesem Drama an der Grenze des Metaphysisch-Symbolischen und des Wirklichen etwas von dem Widerstreit zwischen Mutter und Sohn, zwischen dem Menschen, der sein Leben wollen muß, und der selbstsüchtigen, daseinsbeschwerten Welt. Das zerbrechende, dumpfe Ringen mit dem widerstrebenden, spröden Stoff war ein Grunderlebnis des zum Geiste drängenden Menschen Barlach — darum auch in seinen Plastiken immer wieder der Versuch, die Bindungen der Materie zu überwinden und das Schwebende zu gestalten. Der Schlußsatz: „Sonderbar ist nur, daß der Mensch nicht lernen will, daß sein Vater Gott ist", lehrt uns das Ganze verstehen als ein von faustischem Drang zum Geiste hin, nach Leben aus Gott erfülltes Spiel. „Das Reich der Mutter ist das Reich des ewig Gestrigen, Tierhaften, das jeder in sich trägt, und über dem er selbst erst das andere, das dritte Reich aufbauen muß, das nicht des Vaters, nicht der Mutter, sondern das Reich Gottes ist. Des Sohnes Vater ist davongegangen, weil er dieses sah: daß der Vater des Menschen Gott ist, nicht der Mensch. Das aber ists, was der Mensch nicht sehen will; das dunkle Erbe in ihm zerbricht selbst die Zukunft, also daß sein Leben ein einziger ‚toter Tag' wird" [3]). Da die Sonne sich ver-

1) Vgl. dazu den Aufsatz J. Sprenglers über „E. Barlach als Dramatiker" im Hochland (1924), S. 610 ff.

2) S. Ernst Barlach, Ein selbsterzähltes Leben (1928), S. 24 f.

3) P. Fechter, E. Barlach in: Die schöne Literatur (1925), S. 1 ff., sowie in: Die Kunst für Alle (1920/21), S. 137 ff.

finstert und die Stunden nicht mehr vorrücken, stöhnt die Mutter, welche ihrem Sohne sein Himmelsroß heimlich erschlagen hatte; ‚Wäre der Tag vorbei!' Und nun wird das Spiel zur Tragödie des expressionistischen Menschen, dem die Dimensionen nur als subjektive Kategorien erscheinen, der kraft seiner Intuition über Zeit und Zeiten hinausschreitet in letzte unergründliche Tiefen. Meisterhaft hat diesem Gedanken der Dichter Ausdruck verliehen in dem Monolog des Sohnes:

„. . . . Halt, halt, ihr rennt ja wie besessen! Tausend Jahre springen davon und noch tausend und noch einmal! Will die tolle Zeit die Ewigkeit zur Bettlerin machen? . . . Aber die Ewigkeit ist auch nicht faul, ein Pfiff wie von Anfang bis zum Ende aller Dinge hinterdreingefahren, daß der Himmel zerreißt in ungeheurem Anprall, ein Dutzend Monde, wie ein Bienenschwarm sauft durch den Riß — ha, und die muntern Jährchen, rückwärts geboten, zurückgerafft, zu Hunderten gesammelt, donnernde Jahrtausende unter ewige Ordnung wiedergebracht . . . Vier zusammen auf der Reise, ohne ein Wort zu wechseln, ohne den Mund voll Essen fertigzukauen? Ich glaube, zwei davon werden abstreiten, daß sie auch nur hundert Jahre gereist sind, ja, sie werden sagen, wir sind nie über heute mittag hinaus gewesen. Soll man streiten? Solche Leute glauben nur, wenn man mit dem Finger daran tippen kann. . . ."

Die Ideendichtung des Expressionismus findet ihre reinste typische Prägung vielleicht in Barlachs: ‚Der arme Vetter' (1918), da hier mit Absicht hinter zuweilen skurriler Satire feinste seelische Schwingungen anklingen. Der Dichter greift das Problem des Verstehens, des psychologischen Hintergrunds der menschlichen Sprache, heraus. Daß dem sprachlichen Ausdruck, und sei es auch der schlichteste, ein Gefühlswert eignet, daß das Geheimnis der seelischen Anziehungskraft im Tiefengehalt des Wortes liegt, das soll mühsam tastend, beinahe im Rätselstil veranschaulicht werden. Fast alle Worte sind deshalb mit einem Vorzeichen versehen, um sie in die zugehörige Lebenssphäre zu transponieren. Der arme ‚Vetter' wird so zur symbolischen Gestalt des sehnsüchtig emporstrebenden, an seiner dumpfen Umgebung verzweifelnden Menschen. Es ist die Faustdichtung des Expressionismus, von höchster Sensibilität, ja einer „Hypertrophie der Verantwortlichkeit", die den Helden des Stücks zerbrechen läßt an der unerträglichen Polarität zwischen Geist und Körper, Seele und Wissen, Stoff und Formung. ‚Der arme Vetter' „hat nur die eine, die ganze Sehnsucht nach den hohen Verwandten, nach dem

Ewigen, von dem er ein Funke, nach dem Ueberirdischen, von dem er ein Abglanz ist". In müder Resignation greift Hans Iver, ehe er an seinem Schuß wie ein todwundes Tier langsam verblutet, zur Laterne:

„Es läßt sich nicht leugnen, vor meinen Augen ist die Latüchte heller als der Sirius, eine Tranlampe überscheint ihn. Es muß eben jeder selbst sehen, wie er's macht, daß diese selbstige Funzel nicht alle himmlischen Lichter auslöscht. . ."

Und vom Strand zu den zitternden Sternen am Firmament emporblickend, die ihm ein „Frostschauern der Ewigkeit" dünken, schließt er innerlich ausgehöhlt seinen tragischen Monolog:

„. . . Es gibt nicht rechts, es gibt nicht links mehr, Gott, ich danke dir Gott, daß du das alles von mir losmachst. Es gibt bloß noch hinauf, hinüber, trotz sich — über sich."

Die markantesten Wesenszüge des Dichters Barlach kehren auch in seinen anderen Dramen: ‚Die echten Sedemunds' (1920); ‚Der Findling' (Spiel in 3 Stücken, 1922); ‚Der blaue Boll' (1926) wieder, finden aber daneben in seinem künstlerischen Schaffen als Plastiker und Graphiker ein charakteristisches Gepräge. Vorzügliche Wiedergaben der meisten Holzbildwerke sind seinem ‚Selbsterzählten Leben' angefügt; ist doch das Holz ob seiner heimlichen Beseeltheit das seinem immanenten Foringefühl entsprechendste Material. Das Holz bedingt an sich die gedrungene Gebundenheit, das Erdverwachsene, das seinen Gestalten eigen ist. Aus diesen herben, oft seltsam verzerrten Wesenheiten leuchtet hervor der unerbittliche Ernst des Lebens, die seelische Tiefe menschlicher Schicksale (Trauer, Hunger, Frierendes Mädchen). Aber hinter diesen daseinsverketteten Gestalten erfühlt der Meister im visionären, intuitiven Schauen das erschreckende ‚Tremendum', das den von der Wirklichkeit gelösten Menschen in seinem Banne hält (Panischer Schrecken; Der Ekstatiker). Der Plastiker wird zum Denker, zum Grübler; es ist nackte Wirklichkeit, die er verkörpert, und doch wird sie ihm zugleich zum Abbild eines ‚Ganz-andern', einer sich visionär erschließenden, jenseitigen Welt (Die Vision; Ehrenmal für die Gefallenen im Dom zu Güstrow).

Das Problem aller religiösen Probleme ist für den Dichter die Gottesfrage, um die seine Gedanken immer wieder kreisen. Ist sie im ‚Toten Tag' noch von der immanent-kosmischen Seite gefaßt,

so wird sie in der ‚Sündflut' zum tragischen Inhalt des Menschendaseins. Dort ringt der erdhafte Mensch noch mit kosmischen Mächten um das Ergreifen Gottes:

„Ja, der Götter Seufzen ist ein Sturm, ihr Weinen ein Regensturz. Und wir sind nicht allein mit unsern Schmerzen und Freuden. Es hat Menschen gegeben und wird wieder welche geben, die mit dem Hauch ihres Mundes sprechen können zu einem Gott: Vater! Und dürfen den Ton in ihren Ohren hören: Sohn!"

In der „Sündflut" aber bäumt die geknechtete, ohnmächtige Menschenseele sich ingrimmig auf gegen das sinnlose Geschehen; wendet sich doch Calan mit dämonischem Trotz gegen Noah mit den Worten:

„Ich gönne es Gott schöner zu sein als ich, aber handelt er weniger schändlich als ich, wenn es schändlich war, was geschah — . . . War es also schändlich, so ist es auch schändlich zuzusehen, zuzulassen, zuzuhören wie der hübsche Gott und der gute Noah . . ."

Als anklagende Gestalt führt der Dichter wiederholt einen buckeligen Aussätzigen ein, dem er beinahe blasphemische Verzweiflungsrufe in den Mund legt:

„Hinter mir heults wie Wut, vor mir ist keine Hoffnung — ich fluche dem, der mich in diese wütende Welt gebracht . . (schlägt sich selbst ins Gesicht). Schäm dich, daß du bist, daß du Prügel haben mußt für dein Dasein. Wär ich nicht, so müßte die Welt nicht verflucht werden."

Die dünne Wand, die in früheren Werken noch das Diesseits und Jenseits, Gott und Welt trennte, ist jäh durchstoßen und man hat sich wohl gefragt [1]), weshalb solche letztmöglichen Tiefenpunkte einer Gottesanschauung sich Barlach entrungen haben. Aber hier spricht der am Geist zerbrochene Mensch der Gegenwart, dem alles Uebergewichtige zur fließenden Linie geworden ist. Sind alle menschlich-begrifflichen Kategorien in Frage gestellt, so auch die Momente des Persönlichen, die man der Gottheit beizulegen sich gewöhnt hat.

„Lieben — liebt er mich? Ich vertraue, er hat meine Liebe und mein Gebet nicht nötig und gibt mir nicht darum Gedeihen, weil ich ihm zu Willen bin. Kann ich mich zu ihm erheben, der erhaben ist, da ich es nicht bin? Wenn er ist, so weiß er nicht von mir und ich gönne ihm seine Gebiete, nur soll er mich in meiner Wüste und meinen Zelten für mich leben lassen. Wäre er wie der, von dem mein frommer Nachbar redet, brauchte Lob und Dienst und Dank und Knechtschaft, wünschte Gehorsam für seine Gnade und Väterlichkeit. . . . Dann müßte ich fragen und forschen. Vielleicht wäre mein Dank und Knecht-

1) S. Lydia Schmid, Religiöse Neuansätze im heutigen Drama, S. 169.

schaft ein nichtsnutziger und böser Handel. Ein Wicht müßte ihn bemitleiden um seine Dürftigkeit. . ."

Darum leugnet derselbe Calan auch den rächenden Gott: „Mein Gott rächt sich nicht an meinen Kindern, das ist ein Zug an Noahs Gott." Barlachs Widerspruch gilt der alttestamentlichen Vorstellung vom rächenden und zürnenden Gott, dessen verborgener Wille sich als Willkür zu erkennen gibt. Diesen anthropomorph-primitiven Gott gilt es niederzuringen, in seiner Ohnmacht bloßzustellen durch das entsetzliche Gottesurteil, das Calan an einem seiner Knechte zu vollziehen befiehlt durch Abschlagen der beiden Hände: „Läßt er es zu, so sehe ich darin ein Zeichen, daß ihm das Opfer gefällig ist, oder daß sein Grimm gewaltlos ist gegen meine geringe Götterschaft . . . Er oder ich, Er oder ich!" Wie zum Symbol hat der Künstler Barlach die abgehauenen durchbohrten Hände der Dichtung vorangestellt, als ob er damit andeuten wollte, daß an der Wende der Zeiten einem anderen Hirten die Hände durchbohrt wurden, dessen Opfer den Zusammenbruch einer im Rationalen wurzelnden Frömmigkeit, einer auf menschlichen Begriffen aufruhenden Gottesanschauung bedeutete.

Doch dieser ‚abseitige' Dichter will nicht bloß zersetzen, geheiligte Werte zerstören, er will auch positiv für eine verinnerlichte, vergeistigte Gottesanschauung eintreten, wie er das versucht hat in der überaus zart gestalteten Szene der Sklavin mit dem fremden Bettler:

„Noah: Was siehst du, Kind? — Awah: Die Welt ist winziger als Nichts und Gott ist alles — Ich sehe nichts als Gott. — Bettler: Glaub ihr, Noah, sie hat Gott gesehen. — Awah (hält die Ohren zu): Gott ist die große Stille, ich höre Gott. — Stört mich nicht (schaut um sich). Alles Gott, alles Gott! . . . Bettler: Höre sie, Noah, Gott spricht mit ihr." — Noah (im Jubel gleichsam die Worte bestätigend): „Gott ist groß und auch das Gebirge ruht in Gott, Awah, Gott ist alles, die Welt ist winziger als Nichts, behalte, was ich dir sage. — Awah (schüttelt den Kopf): Wie kann er zu uns kommen, wenn wir so winzig in ihm sind? . . .

Dieser beinahe mystischen Zuversicht des theophanistischen Gottschauens gegenüber bewegt den Dichter die der Sphäre des ethischen Bewußtseins angehörige Frage: „Wenn Gott alles ist, wo bleiben dann die Bösen?" Die Antwort gibt einige Szenen nachher Noah, wenn er dem (göttlichen) Reisenden entgegnet: „. . . Gott kann das Böse verderben, er kann es auch verbessern".

Dichterische Aeußerungen sind Gebilde der Intuition; sie können unter keinen Umständen systematisiert werden. So darf es uns auch nicht verwundern, wenn Barlach das eben angeführte mystische Bekenntnis ins Deistische umbiegt und Noahs Sohn Sem sagen läßt:

„Gott ist nicht überall und Gott ist auch nicht alles, wie Vater Noah sagt. Er verbirgt sich hinter allem, und in allem sind schmale Spalten, durch die er scheint, scheint und blitzt. Ganz dünne, feine Spalten, so dünn, daß man sie nie wieder findet, wenn man nur einmal den Kopf wendet."

Freilich gelang es dem Dichter nicht, das äußere Geschehen in Einklang zur Gestaltung der Charaktere zu bringen, und so verläuft das Dramatische zuletzt in müde resignierender Stimmung ins Epische. In der Schlußszene werden die Träger der miteinander ringenden Ideen noch einmal gegenübergestellt: die dämonische Persönlichkeit des Calan und der den quietistisch-bürgerlichen Frömmigkeitstyp repräsentierende Noah:

„Noah: Gottes Walten ist gerecht, aber seine Gewalt ist über die Kraft meiner Augen, sie ertragen nicht den Anblick seines Tuns. . . Gott ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln. Er wird mich durch die Flut führen und mich retten. Calan: Das ist Gott der Fluten und des Fleisches, das ist der Gott, von dem es heißt, die Welt ist winziger als Nichts und Gott ist Alles. Ich aber sehe den andern Gott, von dem es heißen soll, die Welt ist groß und Gott ist winziger als Nichts —ein Pünktchen, ein Glimmen, und alles fängt in ihm an und alles hört in ihm auf. Er ist ohne Gestalt und Stimme. . . . Ach, Noah, wie schön ist es, daß Gott keine Gestalt hat und keine Worte machen kann — Worte, die vom Fleisch kommen — nur Glut ist Gott, ein glimmendes Fünkchen und alles entstürzt ihm und alles kehrt in den Abgrund seiner Glut zurück. Er schafft und wird vom Geschaffenen neugeschaffen. — Noah: O Calan — Gott, der unwandelbare von Ewigkeit zu Ewigkeit? Calan: Auch ich, auch ich fahre dahin, woraus ich hervorgestürzt, auch an mir wächst Gott und wandelt sich weiter mit mir zu Neuem — wie schön ist es, Noah, daß auch ich keine Gestalt mehr bin und nur noch Glut und Abgrund in Gott — schon sinke ich ihm zu. — Er ist ich geworden und ich Er — Er mit meiner Niedrigkeit, ich mit seiner Herrlichkeit — ein einziges Eins."

Die dramatische Dichtung Barlachs ‚Die Sündflut' darf als das bedeutungsvollste religiöse Bekenntnis des Expressionismus angesehen werden, in dessen „Sprachgeist das leidenschaftliche Suchen und Ringen der Gegenwart vollkommensten Ausdruck findet". Eine ganz eigenbewußte Künstlerpersönlichkeit hat in diesen Dramen Stellung genommen zu letzten Fragen des menschlichen

Daseins. Das Wesen der Dinge sucht er zu erschauen; darum sind die im Wandel der Zeit stets wechselnden Ereignisse nur symbolische Formen einer den Sinnen verborgenen, allein dem Geist sich erschließenden höheren Wirklichkeit. Hat der romantische Idealismus das Schönheits- und Reinheitsideal gepflegt, so stellt der durch den Naturalismus hindurchgegangene Expressionismus mit unerbittlichem Ernst die Frage, ob auch das Häßliche, das Mißgestaltete, das Böse einen sinnvollen Daseinszweck erkennen lasse oder die Sinnlosigkeit des Geschehens offenbare. Soziales Elend, Vererbung, Aushöhlung des Seelischen durch das niederziehende Schicksal sind Wirklichkeiten, an denen auch die Dichtung nicht mit geschlossenen Augen vorübergehen darf. Von unheimlichem Ingrimm erfüllt, da ihm das Leben wie ein Chaos erscheint, stößt im ‚Findling' eine der Qualgestalten die Worte hervor:

„Ueberall ist Gnade und hier ist ihr Grab, hier ist die Kammer, in die sich Gott zum Sterben hingelegt hat, zum Selbstmord in einem wütenden Wahnsinn, er verstümmelt sich vor unsern Augen, er verunehrt sich vor unsern Ohren — ein Spiegel der Fratze des verzweifelten Gottes ist das Findelkind. Fort, Mutter, höhne freudig Gottes Graulgestalt."

Es soll uns Schrecken überkommen über solche Worte, aber wir sollen auch verstehen lernen, daß der schreckensvolle Gott seinen gepeinigten Geschöpfen dieses Hohnlachen über alles Erhabene entreißt. Das Tier im Menschen wacht auf, wenn der Mensch durch Hunger, Elend, Blöße zum Tier erniedrigt wird. Gott ist ja nicht bloß ein Gott der Zarten, Feinen, Reinen, sondern auch der Gemeinen, Bösen, Niedrigen — dieser Gott ist ein dämonisches Wesen, mit dem der heroische Mensch in nächtlichem Kampfe ringt (1. Mos. 32, 25 ff.). In Barlachs Dichtungen schafft sich die radikale Reaktion des Expressionismus gegenüber den traditionellen religiösen Werten impulsiven Ausdruck; wir werden den niederdrückenden Eindruck nicht los, daß Absolutes in die Tiefen versank, daß wir unfähig sind, den seelischen Hohlraum mit Ewigkeitswerten wieder auszufüllen. Der Illusionismus und Fiktionalismus wird zur unabwendbaren Krise des Religiösen, da die seelische Isolierung den Erscheinungsformen von Kultur und Geschichte mit negativem Vorzeichen gegenübersteht. Das Problem des Bösen und der Sünde hat der Dichter in seiner ganzen Wucht erfühlt, aber den Schnitt-

punkt dieser Lebenssphären im kosmischen Walten nicht auffinden können. So aufwühlend sein ehrliches Ringen uns annutet, so zielbewußt er seine Hörer an den Abgrund führt, er läßt sie mit verhülltem Haupte stehen, wie in der ‚Sündflut' seine Gestalten mit schicksalhafter Notwendigkeit der Rettung oder dem Untergang entgegengehen.

War der Idealismus mit seinen Bildungs- und Erziehungszielen vom Humanitätsideal bestimmt, so will der Expressionismus das Gefüge der Welt intuitiv erschauen und zeigt mit Bedacht die Risse desselben auf. Auch die religiösen Gedanken sind eng umgrenzt und bewegen sich mit ruheloser Dialektik um die Spannung zwischen der Gottesanschauung des Alten und der des Neuen Testaments. Die Wertstufen dieser geistesgeschichtlich bedeutsamsten Entwicklungslinie werden in Einem Blickpunkt geschaut, und so ist es begreiflich, daß der Dichter an dem Problem sich wundreibt, ob der mit magischen Kräften erfüllte Kosmos mit den Kategorien unserer Glaubenswelt erfaßt werden kann. Daher die immer wieder in die Tiefe bohrende feinnervige Sprachpsychologie, das oft gequälte Suchen nach einem dem religiösen Erlebnis adäquaten Ausdruck. Solche immanente religiöse Idiographie bedingt eine sprachliche Monotonie, die der gewandelten Erlebnisskala, der Fülle der Erscheinungsformen nur schwer gerecht wird. Die Religiosität des Expressionismus läuft letzten Endes auf einen müden Agnostizismus hinaus, dessen vereinzeltes Ringen mit göttlichen Gewalten, um ein neues Verständnis ewiger Werte von vorneherein durch rationalen Skeptizismus gelähmt ist.

Der in der reflexiv-diskursiven Geisteshaltung der vergangenen Jahrzehnte verankerte Expressionismus hat auf künstlerischem und religiösem Gebiet das Problem einer von geschichtlichen Formen gelösten, wirklichkeitsgebundenen Verinnerlichung der Folgezeit in Lyrik und Dramatik übergeben. Auch der um Wort und Stoff ringende Dramatiker Barlach leidet unter dem tragischen Gefühl einer zermürbenden Distanz zwischen Geist und Materie, Seele und Körper, Welt und Gott. Dieser aufrichtige seelische Realismus, der eine neue Geistigkeit kommender Zeiten unterbauen soll, dürfte für die Erfassung einzelner Probleme des religiösen Lebens nicht ohne

Bedeutung sein; denn einerseits wird die immer präzisere Umgrenzung der dem einzelnen Menschen inhärenten seelischen Struktur eine wichtige Aufgabe der Zukunft werden, während andererseits die Forschung sich bewußt bleiben muß, daß die transsubjektiven Werterhöhungen und Ausweitungen durch die geniale Persönlichkeit in irrationale göttliche Daseinsgründe hinüberreichen.

Zum Verhältnis von Ethik, Religion und Philosophie.

Von

Dr. Hans Leisegang, a. o. Prof. der Philosophie in Leipzig[1]).

1. In dem letzten Heft der Zeitschrift „Philosophie und Leben" erschien der kurze Aufsatz eines Studenten, überschrieben: „Gewissens-Chaos", in dem sich folgende Ausführungen finden:

„Die Verzweiflung der Gegenwart hat die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach Gut und Böse mit großer Dringlichkeit neu gestellt und dabei eine neue Mythendichtung als unmöglich ausgeschlossen.

Die Antwort scheint leicht zu sein. In uns allen lebt eine Stimme, die uns sagt, was gut und böse sei, die uns befiehlt und verbietet, lobt und tadelt und in dem Guten, das sie uns befiehlt, den Sinn des Lebens sehen heißt: unser Gewissen oder — sofern es sich nur um Erkenntnis von Gut und Böse, nicht um Beurteilung unsrer selbst handelt — unsere sittlichen Wertschätzungen. Gut ist ein Mensch also dann, wenn er tut, was sein Gewissen ihm befiehlt. Es fragt sich nur: darf ich wirklich meinem Gewissen so ohne weiteres trauen? Diese Frage scheint seltsam nur solange, als man den unendlichen Widerstreit der Gewissensforderungen noch nicht sehen gelernt hat. Aber selbst der Naiv-Reflektierende muß sofort darauf stoßen, wenn er nur überhaupt nachzudenken beginnt. Man hat der Religion vorgeworfen, daß sie leicht zu Religionswahn führe und die Menschen zu schlechten, fanatischen Handlungen (Ketzerverfolgungen, Religionskriegen) verleite. Doch der Religionswahn tritt verhältnismäßig selten auf. Viel verbreiteter, viel schlimmer ist der Wahn des Gewissens, der schon unendliches Leid auf die Welt gebracht hat und heute so alltäglich, so allgegenwärtig ist, daß wir uns schon beinahe fatalistisch mit ihm abgefunden haben und er als beseitigenswerte Erscheinung uns kaum noch zum Bewußtsein kommt.

Wenn der Franzose gegen den Deutschen in den Krieg zieht, so folgt er seinem Gewissen, und wenn der Deutsche dann den Franzosen nieder-

1) Vortrag, gehalten auf der „Meißener Kirchen- und Pastoralkonferenz", 6. Mai 1929.

schießt, so folgt er auch seinem Gewissen. Wenn im innerpolitischen Kampf die eine Partei sich durch Kleinkaliberschießen auf Putsch und Bürgerkrieg vorbereitet, so folgt sie ihrem Gewissen, wenn die Gegenseite sich ebenso zur Abwehr rüstet, so folgt sie auch ihrem Gewissen. Als vor einigen Jahren Kommunisten in einer bulgarischen Kathedrale eine Höllenmaschine zur Explosion brachten, folgten sie ihrem Gewissen, und als sie für diese Tat öffentlich gehenkt wurden, folgte die Regierung, die dies anordnete, auch ihrem Gewissen. Das alles sind nur Beispiele von Mord und Totschlag. Wie unendlich viel häufiger geschieht es, daß Menschen einander benachteiligen, kränken, Leid antun, wobei doch jeder im Recht zu sein glaubt, jeder seinem Gewissen folgt ...

Aber nicht nur im öffentlichen Leben der Menschen miteinander zeigen sich die furchtbaren Folgen des Gewissenswahns, mindestens ebenso furchtbar wirkt er sich im persönlichen Verhältnis von Mensch zu Mensch aus, also vor allem im Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern. Es ist in der letzten Zeit viel über den Zusammenbruch der Ehe geklagt und geschrieben worden. Man fragte nach dem Grund und fand ihn in einer allgemeinen Lockerung der Sitten, oder gar in der Degeneration des abendländischen Menschen überhaupt (Untergang des Abendlandes), oder endlich in dem Herannahen einer neuen Zeitepoche, in der ein phantastischer Kommunismus oder sonst etwas die Ehe, die stärkste und innerlichste Beziehung vom Ich zum Du, überflüssig machen werde. Die Lösung ist viel einfacher. Weder steht eine verrückte Epoche vor der Tür, noch sind die Menschen wesentlich schlechter geworden, aber jeder folgt heute seinem Gewissen. Wie können Menschen im Frieden miteinander leben, geschweige denn sich verstehen und über alles lieben, wie es die Ehe verlangt, wenn jeder von ihnen auf andersartigen, scheinbar sittlichen Gewissensforderungen besteht, deren Durchsetzung gegenüber dem anderen er für sein gutes Recht, ja sogar für seine unbedingte Pflicht hält! Auch hier vernichtet der Gewissenswahn alle Gemeinschaft, auch hier verführen Egoismus und Bosheit unter der Maske der Sittlichkeit die Menschen, sich gegenseitig nichts als Leid zuzufügen. Aehnliches gilt für das Verhältnis von Kindern zu Eltern, von Geschwistern, Verwandten, Freunden untereinander.

Neben dem weiteren und dem engen Verhältnis der Menschen zueinander zerstört der Gewissenswahn als drittes Lebensgebiet das Verhältnis des Ichs zu sich selbst. Von widersprechenden Gewissensforderungen hin und her gerissen, uneins mit sich selbst, quält so mancher sich heute durch seine Tage. „War es gut, was ich soeben auf Grund meines Gewissens getan habe, oder war es vielleicht gerade böse?“ Und wie oft war es böse! Jetzt wissen wir die Antwort auf die Frage: Darf ich meinem Gewissen trauen?

Nein, lautet sie, nein, nein, nein! Das Gewissen ist sicher ein überaus notwendiger Mahner zum Ernst, zum unbedingten Dienst am Guten, aber als Erkenntnisorgan gebraucht führt es zu Auflösung und Chaos auf allen

Gebieten des Lebens und damit zugleich zu Egoismus und Bosheit; denn in Auflösung und Chaos gedeihen Egoismus und Bosheit, dieses lichtscheue Gesindel, am besten. Wer die Frage: darf ich meinem Gewissen trauen, bejaht, muß auch das Gewissenschaos, das Böse im Menschen und endlich all das Leid bejahen, das die Menschen sich infolgedessen gegenseitig antun. Das aber kann niemand. — An dem Wahnsinn des Gewissens zeigt sich die Verzweiflung der Gegenwart in ihrer unmittelbarsten, naivsten Form."

Mit instinktiver, wohl aus persönlicher Erfahrung entspringender Sicherheit und mit erfrischender Offenheit scheint mir hier die sittliche Not der Gegenwart in ihrem Kern getroffen und scharf beleuchtet zu sein.

Was hier unmittelbar aus dem Leben herausgeschaut wird, ist, wie es der Verfasser dann auch selbst sagt, in der Philosophie der Gegenwart seit langem bekannt, ja sie hat selbst dazu beigetragen, die gegenwärtige Situation zu erkennen, und ihre höchste Aufgabe ist es, aus ihr herauszuführen und der Ethik den sicheren Halt zurückzugewinnen.

Diese Situation scheint eine nur gegenwärtige, historisch gewordene und so noch nie dagewesene zu sein.

Dem Gewissenschaos entspricht ein Chaos der Weltanschauungen, die miteinander ringen und von denen jede ihre eigene Ethik hat, die auf eine eigene, von allen andern oft wesentlich verschiedene Gewissensstimme zurückgeht und einen besonderen Gewissensinhalt erweckt.

Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, um so kleiner wird die Zahl der Weltanschauungen, bis es schließlich im Mittelalter nur eine einzige, die christliche, und damit nur eine Ethik und ein Gewissen zu geben scheint.

Aber das ist nur Schein! Auch im Mittelalter tobt der Gewissenskampf. Wenn die heilige Johanna sich an die Spitze der französischen Truppen stellt, so folgt sie ihrem Gewissen, das als die Stimme Gottes in ihr spricht. Wenn sie dann als Hexe verbrannt wird, so handeln ihre Richter nach bestem Wissen und Gewissen, wie es uns Bernhard Shaw so drastisch zu Gemüte geführt hat. Wenn ein Galilei in die Welt hinausruft: „Und sie bewegt sich doch!", so folgte er seinem wissenschaftlichen Gewissen; und wenn er der Inquisition verfiel und widerrufen mußte, so war auch diese eine Einrichtung, die einer Gewissensnot entsprungen ist.

Und vor allem gehört doch auch Luthers Berufung auf sein im Worte Gottes gebundenes Gewissen hierher, die ihn auf immer von der Kirche schied, weil sie diese Gewissensstimme nicht als solche gelten lassen konnte, ohne ihr eigenes Gewissen zu verletzen.

Geht nicht auch das ganze Christentum selbst aus dem Aufeinanderprallen zweier verschiedener Gewissensimpulse zurück? Ein Jesus handelt nach seinem Gewissen, ein Pilatus und die Hohenpriester nach dem ihren.

War es bei einem Sokrates anders? Ist nicht seit der Antigone des Sophokles der Gewissenskonflikt der Gegenstand fast jeder großen Tragödie, deren Held einer Gewissensstimme folgt, die ihn in den Gegensatz zu seiner Umwelt hineintreibt, in der andere sittliche Begriffe herrschen?

Das Gewissenschaos als solches ist also gewiß nichts Neues. Neu ist nur die Tatsache, daß es heute als solches erkannt und bewußt wird, daß sich diese Erkenntnis wie alle echten Erkenntnisse nicht wieder aus der Welt schaffen und totschlagen läßt, daß es zwecklos und töricht ist, vor ihr den Kopf in den Sand zu stecken, daß eine allgemeine Unsicherheit in sittlichen Fragen und Entscheidungen herrscht, das Gefühl, auf schwankendem Boden zu stehen und zugleich die Sehnsucht nach einem unbedingten, objektiven Gehalt und Halt, der von der Subjektivität des unsicher gewordenen moralischen Instinkts befreit und eine unpersönliche, sachliche Entscheidung zuläßt.

2. Einen Weg, der zur Einsicht in diese Problematik und wenigstens zu einer theoretischen Lösung führen kann, hat die phil. Ethik der Gegenwart in den letzten Jahren beschritten. Sie hat sich zunächst selbst von der Enge befreit, die ihr durch Kants Formalismus und Rigorismus aufgezwungen war; sie hat Nietzsches eindringliche Mahnung, daß wir noch gar nicht oder immer noch nicht wissen, was gut und böse sei, aufgegriffen, sich selbst, wenn auch nicht jenseits von Gut und Böse, so doch über den Kampf um die Prinzipien der ethischen Systeme gestellt und gleichsam aus der Vogelperspektive auf das brodelnde Gewissenschaos herabgeblickt, um die in ihm trotz aller scheinbaren Unordnung und Willkür waltenden Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, das Auftreten und Wiederverschwinden der sittlichen

Werte und Wertschätzungen zu beobachten, die Bedingungen festzustellen, unter denen sie entstehen, sich erhalten, sich bekämpfen, töten und plötzlich irgendwann und irgendwie wiederauferstehen.

Das geeignete Hilfsmittel dazu bot die von Husserl zu ganz andern Zwecken ausgebildete phänomenologische Methode. — Vor allem war es Scheler, der zuerst den Kampf gegen den hohlen Formalismus in der Ethik Kants und aller Kantianer aufnahm, eine inhaltliche Ethik forderte und teilweise ausbaute. Der Katholizismus hat sich sofort der Methode und der Ergebnisse Schelers bemächtigt, das für katholische Zwecke Brauchbare angenommen, das andere verworfen, und Przywara hat in seinem Buche: Religionsbegründung (1923) die Verbindungslinien ebenso wie die feinen Trennungsstriche zwischen Schelers Gedanken und dem Neuthomismus gezogen.

Scheler weit überragend als sittlicher Charakter und als Denker, seiner ganzen Art nach nicht katholisch, sondern protestantisch, hat Nic. Hartmann in seiner „Ethik" die Ergebnisse der phänomenologischen Forschung auf diesem Gebiete zusammengefaßt, systematisch geordnet, sein Eigenstes hineingearbeitet und das Ganze nach allen Seiten zu der ersten materialen Wertlehre umfassendsten Stils ausgebaut.

Die erste Aufgabe, die einer solchen materialen Ethik erwächst, ist die Erarbeitung einer reinen Wesensschau eines sittlichen Wertes und Wertkomplexes, die der Darstellung und reinen Beschreibung der Sachverhalte vorausgehen muß. Wie das im einzelnen gemacht wird, kann hier nicht gezeigt werden. Dazu gehört eine gründliche Einführung in die Methode der Phänomenologie, zu der eine sehr lange Zeit erforderlich ist; und auch dann, wenn man es noch so gründlich auseinandersetzt, haben erfahrungsgemäß die meisten noch lange nicht verstanden, wie diese Methode gemeint ist und wodurch sie sich von allen andern unterscheidet. Daher möchte ich als ein Beispiel nur das letzte Ergebnis einer solchen Arbeit vorführen: die Darstellung des Wesens eines sittlichen Wertes. Ich wähle hierzu die Beschreibung der christlichen Tugend der Demut, wie sie Nicolai Hartmann in seiner Ethik gegeben hat:

„Was die Bescheidenheit im Verhältnis zum Andern ist, das ist die Demut als innere Form des Habitus selbst.

Demut ist das Bewußtsein unendlichen Zurückbleibens, bei dem aller Vergleich versagt.

Sie mißt das eigene Sein an der Vollkommenheit, so wie sie diese versteht, als Gottheit, als sittliches Ideal, oder als erhabenes Vorbild.

Die Unerreichbarkeit gibt ein Distanzgefühl, das erdrückt und erhebt zugleich; ersteres als Gefühl der eigenen Nichtigkeit, letzteres als Gefühl direkten Bezogenseins auf das überragend Große.

Demut empfindet der Mensch nicht vor dem Menschen — das wäre falsche Demut, Selbsterniedrigung, sklavischer Sinn. Falsche Demut ist sittliche Verirrung, genau so sehr wie Hochmut, dem alles Gefühl für unendliche Distanz gegen die ethische Idee fehlt.

Alle demütige Haltung nach außen ist im Grunde ein falsches Ethos — es birgt sich immer irgendein moralischer Defekt in ihr, ein Irrewerden an sich, Kleinmut, Verängstigung, oder gar ein unechtes Pathos, falsche Scham, Menschenfurcht.

Ebenso desorientiert ist aller eigentliche, innere — d. h. nicht nur in der Pose liegende — Hochmut, Tugendstolz, Pharisäismus.

Der Hochmütige hat keinen Begriff von der Höhe und Unerbittlichkeit der sittlichen Anforderung, unter der er in Wirklichkeit steht.

Dem, der in lebendigem Wertgefühl lebt, ist der Hochmut etwas Lächerliches, wahrhaft Entwürdigendes.

Echte Demut dagegen widerspricht weder der Würde des Menschen noch dem berechtigten Stolz. Ja, genauer genommen, gehört sie mit zum echten — von eitler Selbstbespiegelung fernen — Stolz.

Schließlich ist eben das der Sinn echten sittlichen Stolzes, sich am unerreichbar Hohen und Absoluten zu messen.

Das scheinbar antinomische Verhältnis zwischen Demut und Stolz löst sich also im Grunde leicht auf. Wenigstens prinzipiell. Es ist keine echte Wertantinomie. Im Gegenteil, echter Stolz und echte Demut gehören offenbar notwendig zusammen, fordern einander, können nur in Synthese bestehen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Synthese sich von selbst herstelle, wo die Haltung des Menschen nach der einen oder nach der andern Seite neigt. In der menschlichen Neigung vielmehr besteht eine gewisse Gegensätzlichkeit, und diese hat den Schein der Antinomie verschuldet.

Die Demut ist eine ebenso gefährliche Tugend wie der Stolz.

Beide liegen dicht an der Grenze der trivialsten Verirrungen. Stolz ohne Demut ist immer auf der Kippe nach Hochmut und Eitelkeit zu, Demut ohne Stolz nach Selbsterniedrigung, Würdelosigkeit oder Heuchelei zu. Beide sind für sich labil, ohne Gegengewicht. Erst zusammen in der Synthese werden sie stabil, gewinnen Halt aneinander.

Diese ihre gegenseitige Verankerung oder innere Gebundenheit macht einen sittlichen Wert aus, für den es in der Sprache keinen passenden Namen

gibt, der aber inhaltlich daran kenntlich ist, daß hier die beiden sonst so leicht in die äußere Erscheinung tretenden und zur Verfälschung in der Pose neigenden Momente gänzlich nach innen gebunden und auf den Maßstab absoluter Wertideale eingeschränkt sind." (Ethik, 1926, S. 433 f.)

Wir sehen, wie schon hier in einer einzigen solchen Analyse die reiche Fülle sittlichen Lebens hereinbricht. Da liegt eine ganz fein gestufte Skala vor uns, die vom sklavischen Sinn, der falschen Demut und Selbsterniedrigung, dem Kleinmut, der Verängstigung, der falschen Scham und der Menschenfurcht, der Würdelosigkeit und der Heuchelei sich zur eigentlichen Demut erhebt, die nur dann Demut ist, wenn in ihr zugleich der Gegenwert, der Stolz, irgendwie mitgegeben ist. Der echte Stolz aber ist wieder nur ein Punkt, der in der Reihe: Hochmut, Eitelkeit, Pharisäertum und lächerliche Selbstbespiegelung, mit instinktiver Sicherheit richtig getroffen werden muß.

So ist ein Wert in Unwerte eingebettet, und ein kleines Zuviel oder Zuwenig genügt, ihm den Charakter des sittlichen Wertes zu nehmen.

Man sieht hieraus vor allem, wie gefährlich es ist, etwa von der Kanzel herab Demut für jedermann, Demut auf jeden Fall und in jedem Fall zu predigen, weil man meint, die Demut sei eben eine Tugend und müsse als solche für alle in der gleichen Weise ein sittlicher Wert sein, als solcher ohne weiteres verstanden werden und wirken. Mit der Mahnung: Seid demütig! ist gar nichts getan; denn sie wird in den meisten Fällen nicht zur Demut führen, sondern zu den an sie angrenzenden Unwerten, zur Selbsterniedrigung im sklavischen Sinne, zum Kleinmut, zur falschen Scham, zur Verängstigung usw.

Daß dies wirklich so ist, lehrt der Blick in die tatsächliche sittliche Beschaffenheit oft gerade unserer frömmsten Gemeinden, ein Blick auch in die Kirchengeschichte, die uns von so viel Demütigungen, von der Geißelung der Laien und Mönche bis zum jämmerlichen Gang eines Kaisers nach Canossa berichtet, aber von so wenig echter Demut. Ein Nietzsche hätte das ganze Christentum niemals als Sklavenreligion schlechthin bezeichnen können, wenn in ihm nicht so viele mißverstandene und in Unwerte umgeschlagene Tugenden,

so viel falsche und so wenig echte Demut zu beobachten gewesen wäre. Gerade gegen Nietzsche wendet sich daher Max Scheler in seiner Darstellung des eigentlichen Wesens der Demut, die neben den vielen anderen auch von Hartmann hervorgehobenen Zügen noch besonders den von Nietzsche nicht gesehenen herausarbeitet: „Die Demut ist vor allem eine Tugend der geborenen Herren und besteht in dem Nichtherankommenlassen der ihnen selbstverständlichen irdischen Werte, der Ehren, des Ruhmes, der Lobpreisungen ihrer Diener, an das Zentrum der Seele, im fortwährenden Beugen des eigenen inneren Hauptes vor dem Unsichtbaren mitten und während der Herrschaft über das Sichtbare. Der Demütige vollzieht auch noch jeden Akt seiner Herrschaft in einer tief geheimen Dienstbereitschaft an dem, über den er herrscht.

Eben das ist für ihn nur Haltung, was für den Servilen Zentrum ist: des Herrschenwollen! Und eben das ist für ihn Zentrum, was für den Servilen nur Haltung ist: Dienstbereitschaft ...“ (M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, 1. Bd. 1919. S. 32.)

3. Angesichts der unendlichen Kompliziertheit und Feinheit des Gewebes, das sich vor uns ausbreitet, wenn wir auch nur *eine* Tugend in ihrer Verflochtenheit mit den angrenzenden Werten und Unwerten betrachten, erscheint die Arbeit an der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wie sie bisher geleistet wurde, als außerordentlich primitiv.

Mit dem Hinweis auf das Gewissen oder den rechten Glauben, die unfehlbar sein sollen und von selbst in allen Fragen richtig entscheiden sollen, ist nicht viel getan; auch die bloße Mahnung zu dieser oder jener Tugend hilft nichts.

Das Moralische versteht sich leider nicht immer von selbst, sondern wird in den meisten Fällen mit größter Sicherheit mißverstanden, wenn nicht eine tiefe sittliche Bildung da ist, die es allein möglich macht, die Perlen aus ihrer häßlichen Hülle zu lösen und rein zu erhalten.

Die Voraussetzung aller Arbeit auf dem Gebiete der theoretischen wie auch der praktischen Ethik ist die allseitige Ausbildung des *sittlichen Organs*. Daß auch hier Bildung die Voraus-

setzung der Ethik ist, hat die Philosophie der Gegenwart als eine ihrer wichtigsten Errungenschaften gelehrt. So sagt Hartmann:

„Wer an Menschen und Menschengeschicken stumpf vorübergeht, wen das Erschütternde nicht erschüttert, das Erhebende nicht erhebt, für den ist es vergeblich da im Leben, er hat keinen Teil daran. Wem das Organ fehlt für den Sinn der Lebensverhältnisse, für das unerschöpflich Bedeutungsvolle von Personen und Situationen, Verhältnissen und Geschehnissen, dem bleibt die Welt sinnlos, das Leben bedeutungslos. Die äußere Leere und Eintönigkeit seines Lebens ist der Reflex seiner inneren Leere, seiner moralischen Blindheit." (Hartmann, a. a. O. S. 7.)

Wir sollen nicht nur sittlich handeln nach irgendein paar kümmerlichen sittlichen Prinzipien; wir sollen erst das Sittliche *sehen lernen*, um an ihm sittliche Menschen zu werden. Dieses Wissen ist noch wichtiger als die sittliche Tat, weil diese als echt sittliche erst aus diesem Wissen entspringt.

„Die Lebenswege kreuzen sich mannigfach. Unzählige Menschen begegnen dem Menschen: aber wenige sind es, die er wirklich „sieht" im ethischen Sinne, wenige, für die er den teilhabenden Blick hat — man könnte auch sagen, den liebenden Blick; denn wertfühlender Blick ist liebender Blick. Und umgekehrt: Wie wenige, von denen er selbst „gesehen" wird! Welten begegnen sich, flüchtig streift Oberfläche an Oberfläche, in der Tiefe bleiben sie unberührt, einsam und entfernen sich wieder. Oder sie laufen parallel ein Mannesalter und mehr, äußerlich verknüpft, vielleicht gefesselt aneinander, und bleiben einander verschlossen. Und sieht sich nicht ein jeder hundertfach unverstanden, übergangen, übersehen? Ist nicht die allen gemeinsame große Enttäuschung des Lebens eben diese, leer auszugehen mit sehnendem Herzen, vergeblich da zu sein für andere, ungesehen, unempfunden und unausgewertet zurückgewiesen zu sein!" (Ebenda S. 12.)

Hier berührt sich die moderne philosophische Ethik aufs engste mit dem Christentum. Denn dieses sittliche Organ ist nichts anderes als die wesentlichste Funktion der christlichen *Liebe*. Die Liebe allein entdeckt Werte von unendlicher Bedeutung, wo das liebelose Auge keine sieht. Sie allein kann die moralische Blindheit heilen. Daß Jesus selbst mit Zöllnern und Sündern und Dirnen verkehrt, und daß ihm gerade dies von den Pharisäern vorgeworfen wird, hat seinen tiefen Sinn. Er sah hier Werte, wo sonst niemand welche sah, und das Christentum ist die Religion geworden, die die größte Fülle neuer Werte entdeckt und in die Welt gebracht hat.

Damit sind wir aber bereits zu einem neuen wesentlichen Er-

gebnis der ethischen Forschungen der Gegenwart gekommen, zu der Erkenntnis, daß sittliche Werte nicht ohne weiteres gegeben sind, sondern daß sie entstehen, in das Bewußtsein von Menschen eintreten, ihre Geschichte haben und auch wieder verschwinden können, so daß sie von anderen zu andren Zeiten neu entdeckt werden müssen.

Neue Werte lassen sich nicht erfinden, und alte Werte lassen sich nicht — wie Nietzsche meinte — umwerten. Neue Werte sind immer schon da; sie wollen nur entdeckt sein. Und alte Werte lassen sich nur durch den Glanz neuentdeckter verdunkeln, aber sie bleiben als Werte bestehen.

Am wenigsten sind die Philosophen an der Entdeckung neuer Werte beteiligt; in philosophischen Systemen werden nur vorhandene Werte analysiert und geordnet. Die großen Propheten und Religionsstifter, die Dichter und die Künstler, die mit liebendem Blick das Leben um sich her durchdringen, die nach seinen geistigen und seelischen Hintergründen suchen und die sich von den Menschen ihrer Umgebung dadurch unterscheiden, daß diese in ihrer Qual verstummen, während sie selbst zu sagen und auszusprechen vermögen, was sie leiden, bringen die großen Erschütterungen im allgemeinen Wertbewußtsein hervor.

Aber sie könnten es gar nicht, wenn nicht die Werte, die durch sie hell beleuchtet, begrifflich gefaßt und als sittliche Ideen dargestellt werden, in den Seelen und in der Sehnsucht der Menschen ihrer Zeit ein halbbewußtes, dumpfes Leben führten, wenn sie nicht schon da wären, empfunden als eine über dem Leben stehende Macht.

Auch Nietzsche hat sehr bald erkannt, daß sich Werte nicht erfinden, nicht begründen und beweisen lassen, sondern daß man sie nur zeigen, als Werte erkennen und sie dadurch zu klarem, bewußtem Leben erwecken kann. Und so ist er selbst in der Gestalt seines Zarathustra unter die Propheten gegangen in der Erkenntnis, daß sich Ethik nicht „machen" läßt, daß auch der Prophet nicht aus sich selbst schöpft, sondern höheren Gewalten gehorcht So sagt er selbst: „Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, das einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tat-

bestand. Man hört, — man sucht nicht: man nimmt, — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt."

Man kann sehr wohl sagen, daß alles, was bei Nietzsche nur „gemacht", nur spielerisches Umkehren und reines Experiment ist, keine sittliche Wirkung hat, weil das alles selbst nicht sittlich ist. Erst da, wo er aus dem „Wesen der Dinge" heraus spricht, wird er zur ethischen Persönlichkeit und wird von allen gehört, die ihn in diesem seinem Tiefsten verstehen, von dem er sagt: „Es hängt von Zuständen ab, die nicht bei mir stehen, sondern beim Wesen der Dinge, ob es mir gelingt, meine große Aufgabe zu lösen."

Der Ursprung und das Wesen des Ethischen liegt nicht nur in einer Wahlhandlung und im Akt der Wahl selbst, nicht nur in den unser ganzes Leben begleitenden Konflikten, die nur durch eine Entscheidung und eine Wahlhandlung gelöst werden können. Es ist Kierkegaards verhängnisvolles Verdienst, in seinem „Entweder-Oder" den Akt der Wahl als das einzige sittlich und religiös Entscheidende hingestellt zu haben, und die protestantische Theologie der Gegenwart ist in Gefahr, die ganze Sittlichkeit und die ganze Religion auf ein solches Entweder-Oder einzuschränken [1]).

Schon Ibsen hat seinerzeit unter dem Einfluß Kierkegaards in der tragischen Gestalt seines „Brand" gezeigt, zu welcher moralischen Blindheit und unsinnigen und unsittlichen Vernichtung höchster sittlicher Werte die Verabsolutierung dieses einen Prinzips führt.

Dem tiefen Blick des Dichters in das zarte Gewebe sittlichen Lebens kann heute die Einsicht des Philosophen folgen, der theo-

1) Zu Kierkegaard vgl. Schrempf, S. Kierkegaard, eine Biographie, 1927 f., B. II, S. 7: „Das Religiöse ist überhaupt nicht etwas, das gewählt wird (man kann doch nicht das wählen, daß man wieder, oder von oben, geboren wird); und es steht insbesondere zur Welt nicht in dem Verhältnis, daß man zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen wählen könnte." Für die dialektische Theologie sind offenbar die einfachsten Tatsachen des religiösen Erlebens, von den Ergebnissen der Religionspsychologie ganz zu schweigen, gar nicht da.

retisch im einzelnen klärt, was hier künstlerisch im ganzen schon durchschaut wurde.

Eine eigentliche Wahl ist auf sittlichem Gebiete nur dann möglich, wenn irgendwie Gebote oder Verbote vorliegen, wenn den Menschen irgendwie durch andere Menschen, durch Gott oder durch sich selbst gesagt wird: Du sollst das tun und jenes nicht, weshalb ja auch Gogarten immer wieder einschärft, der Unterschied des Christentums von der Philosophie bestände darin, daß wir uns nicht selber sagen dürften, was wir tun sollen, daß wir es uns vielmehr durch Gottes Wort sagen lassen müßten [1]). Solange wir uns aber in dem Gebiete des Sittlichen bewegen, wo das Sichsagenlassen und das Sichselbersagen, was sittlich ist, einen Sinn hat, bewegen wir uns nur in den untersten Regionen des ganzen weiten und hohen Reiches des Ethischen überhaupt. Nur die niederen sittlichen Werte oder Unwerte lassen sich in die Form des Gebots oder Verbots fassen und unterstehen damit dem Zwang der Wahl, dem Entweder-Oder. Man kann gebieten, dem Nächsten zu helfen, man kann verbieten zu töten, zu stehlen, zu lügen; aber man kann nicht im eigentlichen Sinne gebieten, einen Menschen zu lieben, ob er nun der Nächste, der Fernste oder gar der Feind ist. Man kann nicht befehlen, tapfer zu sein, Ehrfurcht zu haben, demütig zu sein oder gar Gott zu lieben und zu fürchten. Liebe und Furcht lassen sich nicht „machen" und lassen sich nicht gebieten; wir können sie nicht wollen, sondern sie überfallen uns gegen unseren Willen oder wachsen langsam in uns heran. Ein tapferer Mensch ist nicht tapfer, weil er es sein will,

1) F. Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927, S. 4 ff. — Dabei ist mir eins nie recht klar geworden: wenn wir uns nun das Wort Gottes sagen lassen und im Worte Gottes selbst steht geschrieben, daß Gott dem Menschen Seinen Odem einblies, daß er ihn zu seinem Ebenbild machte, daß — wie Paulus auseinandersetzt — die Juden das Gesetz, die Heiden aber die innere Stimme des Gewissens haben, die ihnen ebensoviel sagt wie das Gesetz, müssen wir dann nicht auch dem Worte Gottes folgen und auf diese innere Stimme in uns hören, das Göttliche in uns selbst wirken lassen, das ja ein Teil von uns selbst ist, so daß wir durch diesen Teil unseres Selbst uns selber etwas sagen können? Vielleicht gehört das aber auch zu den Paradoxen und Absurditäten, die wir nicht zu begreifen, sondern als solche hinzunehmen haben.

sondern weil er es seinem ganzen Wesen nach ist und weil er nicht einmal feige sein wollen kann. Und so ist es bei allen anderen höheren Tugenden.

Der Mensch hat daher nicht die Wahl, einen anderen Menschen oder Gott liebzugewinnen oder nicht, feige oder tapfer, demütig oder stolz zu sein. Alle diese Werte lassen sich nicht dadurch verwirklichen, daß man sie sich selber sagt oder sie sich sagen läßt und dem inneren oder äußeren Gebot entsprechend handelt; sie wollen innerlich erlebt und von innen her ergriffen sein. Alles Sagen und Reden, ja auch der Hinweis auf das Wort Gottes, in dem uns gesagt wird, was wir tun sollen, hilft hier nichts, wenn nicht das Wertgefühl schon da ist, das es erst ermöglicht, das Sagen und Reden und das Wort Gottes zu verstehen; und wenn dieses Wertgefühl da ist, dann ist schon alles Wesentliche in uns geschehen, und das Sichsagenlassen ist ebenso überflüssig geworden wie das Sichselbersagen.

4. Zwischen den niederen Werten aber, bei denen das Sichsagenlassen, das Gebieten und Verbieten einen Sinn hat, und den höheren, bei denen es sinnlos ist, besteht ein scharfer Unterschied, der innerhalb des bürgerlichen Lebens sofort dadurch in Erscheinung tritt, daß es für die Nichtachtung aller niederen Werte Strafen gibt, für die der höheren aber nicht. Wer mir mein Geld gestohlen hat, wird bestraft und als Dieb gebrandmarkt; wer mir meine Ehre nahm, die Freundschaft, die Liebe zerstörte, das Vertrauen und den Glauben raubte, für den gibt es keine Strafe.

Trotz dieser Scheidung stehen die höheren und die niederen Werte doch nicht ohne unmittelbare Beziehung zueinander. Die Achtung vor den niederen sittlichen Werten und ihre Verwirklichung durch die Tat ist die Voraussetzung dafür, daß die höheren entstehen und sich erfüllen können. Sind aber die höheren da und werden sie gelebt, so ist das Gebieten der Verwirklichung der niederen überflüssig, dann versteht sich dieses niedere Moralische von selbst.

Zwischen den beiden Wertgruppen besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der alttestamentlichen Gesetzlichkeit und der neutestamentlichen Ethik Jesu, der das Gesetz nicht aufgelöst, sondern durch das Leben im Reich der höheren Werte erfüllt wissen will.

Aus dem Einblick in diesen Sachverhalt ist nun in der Wertphilosophie der Gedanke einer Rangordnung der Werte entstanden, in der sich alle Werte vom höchsten bis zum niedrigsten systematisch ordnen lassen. Die Konstruktion dieses Reiches der Werte ist die wichtigste Aufgabe der Philosophie der Gegenwart geworden. Aber alle diese Versuche befriedigen nicht, weil — wie ich glaube — der Gedanke einer solchen Rangordnung mit einem höchsten Wert an der Spitze dem tatsächlichen Verhältnis der Werte zueinander nicht gerecht wird. Damit komme ich zu meinen eigenen Forschungen auf diesem Gebiet.

Blicken wir in die Geschichte der Ethik im weitesten Sinne, so bemerken wir, daß jedes ethische System, mag es nun im Kopfe eines Philosophen als solches formuliert oder ohne ausdrückliche Formulierung als ein Komplex von Werten tatsächlich in Geltung sein, einen Hauptwert zeigt, der allen anderen übergeordnet ist und von dem alle anderen abhängig gemacht werden. Wenn Nietzsche seine Ethik entwickelt, so hebt er den Willen zur Macht als das sittlich Wesentliche heraus. Von ihm werden alle Tugenden abgeleitet, ihm werden alle anderen Werte untergeordnet oder geopfert. Wenn Hermann Cohen, über Kant in den Geist der Aufklärung zurückgreifend, die Normen der Ethik aus dem Rechtsbegriff nach Analogie der Rechtswissenschaft ableitet, so treten bei ihm nur die Werte als sittliche auf, die sich zum Begriffe eines natürlichen, nur auf Vernunft gegründeten Rechts in Beziehung bringen lassen. Die Christen stellen die Liebe, die Eudämonisten das Glück, Kant die Pflicht, Fichte die Idee an die Spitze ihres ethischen Systems. So hat jede Ethik ihre eigene Rangordnung der Werte. Jeder solche an ausgezeichnete Stelle gerückte Wert aber erzeugt in dem, der ihn besonders und fast ausschließlich erlebt und festhält, eine partielle moralische Blindheit, die ihn daran hindert, die andern Werte ebenso klar und rein zu sehen wie diesen einen, der ihn beherrscht.

So entsteht ein oft recht erbitterter Kampf zwischen den Vertretern der einzelnen Systeme der Sittlichkeit. Ein Kant läßt die Ethik des Glücks, den Eudämonismus, in keiner Form gelten; er ist für ihn überhaupt keine Ethik, sondern Quell der Unsittlichkeit

selbst. Ebensowenig weiß er etwas mit der Liebe anzufangen, und alles was irgendwie aus Neigung entspringt, ist für ihn nicht sittlich. So wirkt sein Rigorismus um seiner Einseitigkeit willen schließlich lächerlich, und er hat in dem Augenblicke seine Macht über uns verloren, in dem Schiller das Komische dieser moralischen Blindheit in seinem Vers aufdeckte:

Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

In jedem ethischen System, in dem ein besonderer Wert alle anderen überschattet, lassen sich die Punkte aufzeigen, an denen die Unwerte eindringen und die Tyrannei des obersten Wertes sittlich bedenklich, ja oft geradezu unerträglich und unsittlich wird.

Wird durch Nietzsche der Wille zur Macht als solcher zum höchsten sittlichen Wert erhoben, so sträubt sich das Wertgefühl gegen diese Verabsolutierung; denn Wille zur Macht nur um der Macht willen ist sittlich wertlos und sittlich zum mindesten indifferent. Er wird sittlich wertvoll erst in dem Augenblicke, wo wir eine Antwort auf die Frage bekommen: Macht wozu? Macht zum Bösen, zur Gemeinheit, zum bloßen Genuß, zur hemmungslosen Willkür, das wäre keine Sittlichkeit. Das alles kann der Mensch auch ohne Macht haben. Der Machtwille bedarf der Rechtfertigung; er muß erst mit ethischem Sinne erfüllt werden. Diesen Sinn aber erhält er von den andern sittlichen Hochwerten, die er aus ihrer Stellung als höchste Werte verdrängen will. Es hat erst dann einen sittlichen Sinn, nach Macht zu streben, wenn man durch sie Recht und Gerechtigkeit schaffen will, um den Menschen das Glück im tieferen Sinne zu bringen, wenn man die Macht will, um die persönliche Pflicht, die persönliche Aufgabe, die nur der eine mächtige Mensch leisten kann, durchzuführen, wenn man eine Idee in der Welt durchsetzen, wenn man Liebe möglich machen will durch die machtvolle Unterdrückung des Egoismus, der ihr entgegensteht.

Wir sehen, wie das Ethos der Macht, das alle andern sittlichen Höchstwerte überschatten und ersetzen will, erst von diesen seinen Sinn bekommt und nur durch sie zu einem Ethos wird.

Bei jedem anderen an einen Höchstwert gebundenen Ethos können wir dieselbe Beobachtung machen.

Die echte Sittlichkeit wird zur Karikatur verzerrt, ja es entsteht geradezu aus der Sittlichkeit selbst das Böse, wenn ein Wert aus dem ganzen Kosmos der Werte herausgelöst und die andern nur ihm unterworfen werden, statt daß sie ihm selbst dienen und ihn erfüllen.

Nach Macht und Fülle des Lebens streben ist an sich nicht böse. Es wird böse, wenn in die Macht nicht das Recht aufgenommen wird, das Glück, die Pflicht, die Idee, die Liebe; wenn das Machtstreben das Recht zerbricht, das Glück vernichtet, sinnlose Pflichten auferlegt, sich nicht einer Idee unterordnet, nicht von Liebe erfüllt ist.

Sein gutes Recht zu fordern, ist an sich nicht böse; aber es wird böse, wenn der Mensch nur darum sein gutes Recht haben will, weil er den Mächtigen nicht aushält und ihn auf sein Niveau herunterziehen will; wenn sein Rechtsstreben ihm das Glück bringen, aber das der andern zerstören soll; wenn er nur sein Recht sieht, aber es nicht der Idee des Rechts überhaupt unterordnet; wenn ihm die Rechte über die Pflichten gehen, so daß er diese gar nicht mehr sieht, wenn er wie der moderne Sozialist erklärt: Wir wollen nicht Liebe und Barmherzigkeit, sondern unser Recht.

Nach Glück und Seligkeit zu streben, ist an sich nicht böse; aber es wird böse, wenn mein Glücksstreben das Recht der andern auf Glück nicht achtet, wenn es ideenlos ist und zum bloßen Wohlbehagen herabsinkt, wenn die Rücksicht auf mein Glück es unmöglich macht, den andern durch die Liebe glücklich zu machen und über die Liebe hinwegschreitet, statt sich mit ihr zu erfüllen, und wenn das Glücksstreben der Pflichterfüllung entgegentritt, statt in ihr selbst das Glück zu suchen.

Der Wille, das Leben nach der Idee zu gestalten, ist gut. Er wird sittlich anfechtbar, wenn der Idealismus zur Ideologie wird, wenn eine Idee alle andern verdunkelt und ihre Durchsetzung gegen alle nicht von ihr erfaßten Werte erzwungen wird.

Der Liebe zu leben ist an sich das beste; aber es wird verwerflich, wenn die Liebe nach Macht über den Geliebten strebt oder wenn sie zur würdelosen Unterwerfung wird, wenn sie das Gesetz nicht erfüllt, sondern sich über Sitte, Gesetz und Form hinwegsetzt, wenn sie egoistisch ist und nur nach dem eigenen Glück sucht, wenn sie ideenlos ist und im Triebhaften stecken bleibt.

Wir sehen, daß die Werte an sich in mannigfachster Beziehung zueinander stehen und sich zu einem reichgegliederten Ganzen zusammenschließen, von dem wir nur einen engen Ausschnitt zu sehen vermögen. Dieses Ganze aber enthält keine einfache, systematisch darstellbare Ordnung, es ist eher einem Organismus zu vergleichen, in dem jedes Glied mit dem andern wieder anders verbunden ist und jedes Glied für den Bestand des Ganzen ebenso notwendig ist wie das andere.

Die Heraushebung eines Wertes aus dem ganzen Gefüge mit Vernachlässigung der übrigen ist für die Sittlichkeit als Ganzes stets gefährlich, verengt unser Wertbewußtsein und führt schließlich vom Sittlichen überhaupt weg.

5. Alle Ethiken, die einen einzigen Wert an die Spitze des Systems stellen, ihn verabsolutieren und ihn als den Wert an sich behandeln, tragen den Keim des Unsittlichen in sich und zerfallen, sobald die andern, vernachlässigten und unterschlagenen Werte sichtbar werden.

Da sie nun alle sich irgendwie auf die innere Stimme des Gewissens berufen, scheint das Gewissen den Menschen das Verschiedenste und Widerstreitendste zu befehlen, und so kann dann das sittliche Leben als ein Gewissenschaos erscheinen.

Das Gewissen ist und bleibt dabei eine Stimme aus einer höheren Welt; es entspringt dem ersten Kontakt mit dem himmlischen Reich der Werte, das sich im Irdischen verwirklichen will, und es ist gar nicht anders denkbar und vorstellbar, als daß dieser Kontakt an einer Stelle und von einem Werte aus hergestellt werden muß.

Das ist aber nur der erste Anfang sittlichen Lebens.

Ist das Eingangstor für das Sittliche hierdurch geöffnet, so wollen die sittlichen Werte alle eingelassen und alle mit der gleichen Liebe ergriffen werden, so wie es Fichte meint:

„Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft, in diesem selbständigen Leben sich fortdauernd erhält und vermittels desselben die Welt außerhalb diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Uebersinnlichen zu erheben. Er muß

durch die Kraft des Uebersinnlichen selbst dazu erhoben werden. Dieses sich selbst erhaltende und gestaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe — zuvörderst der Wahrheit nach als Liebe der Idee zu sich selber —, sodann in der Erscheinung als Liebe des Menschen für die Idee."

Ist eine sittliche Idee in den Menschen eingedrungen und hat in ihnen ihr übernatürliches Leben begonnen, so schlagen die meisten Menschen, geblendet von dem Lichte der einen, die Tür zu und verwehren allen andern den Eintritt. Die gefangene Idee wächst weiter, aber sie hat den Zusammenhang mit dem Leben des Ganzen verloren, sie wird ein wilder Trieb, der sich vom Mutterstamm gelöst hat und nun aus eigener Kraft weiterwuchert, unharmonisch und häßlich anzusehen, kein vollkommenes Abbild des Sittlichen, sondern seine Karikatur.

Was die Unsittlichkeit der Gegenwart ausmacht, sind die vielen zugeschlossenen Türen, die wir überall sehen, die vielen „Entweder-Oder", die sinnlosen, unreifen und ungebildeten ethischen Radikalismen und Fanatismen.

Alles, was wir um uns her an Bestrebungen und Bewegungen auf allen Gebieten sehen, zeichnet sich durch die erschreckende Enge des Wertbewußtseins seiner Verkünder und Anhänger aus, durch den Mangel an sittlicher Allgemeinbildung, der zum Kampf aller gegen alle unter den verschiedensten Bannern der vereinzelten Ideen und der aus dem ganzen Wertreich gelösten Einzelwerte führt.

Die Philosophie kann hier wenigstens soviel leisten, daß sie diesen Sachverhalt als solchen untersucht und den Blick für das innere Wesen der Situation schärft. Ihre Ergebnisse übergibt sie dem Pädagogen und auch dem Theologen, soweit er noch Erzieher für diese Welt sein will, mit der Bitte, das alte deutsche Ideal echt humanistischer Bildung wieder aufzurichten, das auch durch Mißverständnis und Vereinseitigung zugrunde ging, so wie es Schiller in den Worten zusammenfaßt:

> Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes
> Werden, als dienendes Glied schließ an ein Ganzes dich an.

Der Gott der Katechismen.

Von

Professor D. Dr. Karl Thieme in Leipzig.

Nur an Luthers Katechismen ist gedacht in ihrem Jubiläumsjahr. „Der Gott des Katechismus" überschreibt Rade in seiner „Glaubenslehre" (I, 1924) das letzte Kapitel seiner Gotteslehre, darin nachholend — nachdem er vom richtenden, rechtfertigenden, versöhnenden, heiligenden Gott gehandelt — „Wahrheit sekundärer Natur" (S. 136), „nicht ersten, sondern zweiten Ranges" (S. 139). Als „Der Gott des Katechismus" gilt der schaffende, der erhaltende, der regierende, siegende, der dreieinige Gott. Zu dieser Rangbestimmung wäre viel zu sagen [1]). Gottes Schöpferwesen ist m. E. primäre Wahrheit. Wäre das Richten, Rechtfertigen, Versöhnen, Heiligen „göttlich", wenn der Richter usw. nicht der Schöpfer, der Absolute wäre? [2]) Und was den dreieinigen Gott anbetrifft, so möchte ich gerade in diesem Aufsatz prüfen, ob diese Seite des „Gottes des Katechismus" mit dem Werturteil „Wahrheit sekun-

1) Vgl. einerseits in der Sache zustimmend Ritschl, Theol. Briefe an M. Rade, 1928, 65, anderseits Barth, Die christl. Dogmatik, I, 1927, 129—30. Vgl. auch Harnack, Dogmengesch. I⁴, 574: „Mit den Apologeten bekennen die altkatholischen Väter, daß im Christentum die Lehre von dem Schöpfergott das Erste und wichtigste Hauptstück ist". War das nur antignostisch oder prinzipiell?

2) Vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1925, 378 und Kaftans Dogmatik § 16, 3. — Mit „göttlicher" in „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit" ist nach Meyer (Histor. Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, 1929, 294) „gesagt, daß die Vaterliebe für Gott etwas Natürliches und Wesensechtes ist". Und daß sie etwas Unvergleichliches, Ganzandersartiges ist! Ich wiederhole: „In ‚göttlicher' haben wir den Einschlag des Numinosen, das numinose Moment der komplexen Kategorie des Heiligen."

därer Natur" im Sinne des reformatorischen Christentums geschätzt ist.

Zu Rades Titel „Der Gott des Katechismus" und zu seiner Rangbestimmung paßt Hans von Schuberts Klage über das reformatorische Bekenntnis, zuletzt in „Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30", Vortrag, 1928, S. 25 f. Auf dem Weg des Katechismus, des Jugendunterrichts sei das alte Kredo, das Apostolikum, in die Bekenntnisbildung mit hineingekommen. Nun galt ja als der Gott des alten Kredo der dreieinige, dessen Hinzutritt zum Evangelium von Schubert bemängelt. „Es war ein bleibender Schade, daß die beiden Gedankenkomplexe, der aus der alten Kirche übernommene und der in der Reformation als das ‚Evangelium' neu herausgestellte, nebeneinander herliefen und man sich mit ‚Erklärungen' des ersten durch den zweiten behalf" (S. 26 [2]). So ist also die neueste Historie nicht hinausgekommen über Ritschls, ja schon Schleiermachers Kritik des Zusammen der alten „objektiven Dogmen" und der neuen Glaubenserkenntnis des rechtfertigenden Gottes im reformatorischen Bekenntnis. Ich habe immer Weiterführendes aus Harnacks Dogmengeschichte herausgelesen und finde es jetzt bei Barth und Brunner.

Einmal, S. 134, gebraucht Rade den Ausdruck „Der Gott des Katechismus" gerade für den richtenden, rechtfertigenden, versöhnenden, heiligenden Gott, der die Güte ist. Auf Grund der hochberühmten Erklärungen des ersten Gebots im Großen und im Kleinen Katechismus. Die richtige Auslegung des klassischen Anfangs der Erklärung im Großen Katechismus — welche Stelle nach Otto Ritschl (a. a. O. S. 7) „eigentlich jeder Theologe in- und auswendig wissen sollte" — hoffe ich im folgenden, mit Joh. Meyer gegen Wobbermin [1]) im Bunde, wieder fördern zu können, den Sinn von „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott" reduzierend auf: „die zwei passen aufeinander, Vertrauen und Gott oder Abgott als Wohltäter und Nothelfer". Schöpfer alles Wohls, Helfer in allen Nöten ist der „Gott der Katechismen", an dem Holl vorbeigestiegen ist in verstiegenem Antieudämonismus, wie ich soeben

1) Vgl. seine Ausführungen im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 51 ff. und S. 249 ff.

anderswo gezeigt habe [1]). So sind es mehrere Probleme, über die sich's handeln läßt unter der Ueberschrift „Der Gott der Katechismen".

1. Auch beim Augustanajubiläum werden wir uns wieder erinnern an den Gedanken Schleiermachers, den er in seiner Predigt am Jubelfeste 1830 so andeutete:

„Hätten nun noch diejenigen Männer Gottes, die damals unser Bekenntnis abfaßten, schon lange Zeit gehabt alles nach allen Seiten abzuwägen und abzumessen!" [2]) Im Reformationsalmanach von 1819 steht er so: „daß alle die Stücke der Glaubens- und Sittenlehre — welche ... nur aus ältern Bekenntnisschriften herübergenommen sind — nur als solche anzusehen wären, welche die Reformatoren selbst damals nicht durchgearbeitet hatten, und auch in dem ganzen Gange ihrer Bildung und ihres Berufes keine Aufforderung fanden, Untersuchungen über sie anzustellen" [3]).

Das wichtigste dieser Stücke ist die Trinitätslehre, die nach „Der christliche Glaube" § 172 „bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat". Wie Schleiermacher urteilten wohl viele [4]). Und dann lehrte ja Albrecht Ritschl so:

„Vielmehr achten Luther und Melanchthon die Symbole der alten Kirche als Darstellungen des Evangeliums in ihrem Sinne, d. h. als Zeugnisse der Offenbarung Gottes in Christus zum Zwecke der Vergebung der Sünden. In dieser Deutung ist es zu verstehen, daß die öffentlichen Bekenntnisse, z. B. das Augsburgische und das Schmalkaldische, die ausdrückliche Zustimmung zu den nizänischen Satzungen erklären. Luther wie Melanchthon meinten auch nicht gegen dieselben zu verstoßen, indem sie eine Umbildung der Lehren von Gott und von Christus und dem Heiligen Geist mit andern Mitteln als denen der Scholastik zunächst für angezeigt hielten, obgleich sie von der Lösung dieser Aufgabe bald abstanden" [5]).

1) Zu Luthers Anschauung von der Seligkeit in den Katechismen. Eine Auseinandersetzung mit K. Holl. Theol. Stud. u. Krit. 101, 1929, 1. Heft, 91—121.

2) Predigten. 2. Band. Neue Ausgabe. 1843, 628.

3) Werke I. Abt., 5. Bd. 1846, 435. Vgl. 13. Bd., 1850, 640.

4) Vgl. z. B. Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg, 1862, 43: „Diese (die ‚objektiven Dogmen') nahmen die Reformatoren ohne eingehende Prüfung aus der Schrift auf." Aber er sagt vorher: sie „bedurften keiner Reform".

5) Rechtfert. und Versöhn. I [2], 1882, 146—47. Vgl. II [3], 1889, 18: „Der Lehrbegriff in der lutherischen Kirche besteht, wie es Melanchthon ausdrückt, aus den articuli fidei und der doctrina de beneficiis Christi ... Beide

„Keine neue Bearbeitung" und „obgleich sie von der Lösung dieser Aufgabe bald abstanden" sind in der modernen Theologie immer mehr überboten worden durch die Schlagworte „ungeprüft" und „unverdaut". D. Luthardt protestierte dagegen immer wieder in seiner Kirchenzeitung durch Abdruck jenes Bekenntnisses Luthers am Schluß seiner Schrift von 1528 „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis", das „die Grundlage der ganzen lutherischen Bekenntnisbildung ist" [1]). Denn bevor Luther anhebt zu bekennen, bezeugt er bekanntlich:

„daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel habe aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen und so gewiß dieselbigen wollt verfechten, als ich jetzt habe das Sakrament des Altars verfochten" [2]).

Dieser feierlichen Erklärung mit „ungeprüft" zu widersprechen, scheint mir gar nicht mehr möglich seit dem Bekanntwerden so vieler Predigten, in denen Luther die objektiven Dogmen, die Glaubensartikel in einer Weise behandelt, die zu seiner Erklärung stimmt. Ersetzt Barth das „ungeprüft" durch „ungepflegt" [3]), so scheint mir sogar dies fast zu stark.

Teile sind verschiedenartig. Luther hat Andeutungen einer systematischen Umarbeitung der ‚Glaubensartikel' gemacht, um sie in Einklang mit der Anlage der ‚Lehre von den Wohltaten Christi' zu setzen. Diese Aufgabe ist jedoch von ihm nicht gelöst worden." Vgl. aber auch Jul. Köstlin, Der Glaube, 1895, 314.

1) So Wernle, Der evang. Glaube usw. I. Luther, 1918, 269. Bei ihm das „unverdaut" gerade in der Besprechung dieses Bekenntnisses. „Die schwere altkirchliche Theologie bot ihm den notwendigen Hintergrund für die großen einfachen und hellen Gedanken seines Glaubens. Aber es besteht dennoch der ganz gewaltige Unterschied, daß diese altkirchliche Theologie von Luther wirklich unverdaut übernommen wurde, während in seinen Glaubensgedanken alles und jedes sein persönlichstes Eigentum ist" (S. 280). Vgl. S. 304: „Gleich der erste Artikel (der Augustana) mit seiner unverdauten altkirchlichen Trinitätslehre" usw.

2) W. A. 26, 499—500. Diese „Protestation" steht in der Konkordienformel ed. Müller, S. 652, 30.

3) Dogmatik I, 197: „Die Reformatoren waren dieses Erbes der alten Kirche so selbstverständlich sicher, daß sie es sich, von ihrer neuen Aufgabe erfüllt und bedrängt, leisten konnten, seine theologische Pflege — das Dogma will nämlich gepflegt sein, wenn es lebendig und fruchtbar bleiben soll! — zu vernachlässigen". Grundfalsch denkt von Luther Dörries, „Am Scheidewege", 1928, 16 m.

Aber „ungeprüft“ ist auch Hans von Schuberts Meinung. Sie begegnet neben anderm, auf das wir eingehen müssen, in „Die Geschichte des deutschen Glaubens“ (1925), S. 157:

„Man muß auch einhalten in der Revision der alten Glaubensformulierungen von den neuen Grundsätzen aus und das Gemeinsame suchen, um nicht noch größeren Mißverständnissen Raum zu geben. Noch in einer Trinitatispredigt 1523 hatte Luther gesagt: „Die Schrift hebt fein sanft an ... man muß von unten anheben“ [1]). Nun aber übernahm er ungeprüft das alte theologische Dogma, obgleich es doch mit Hilfe der platonisch-stoischen Religionsphilosophie von oben nach unten gebaut war, und noch dazu mit Begriffen, die ihren Inhalt im Laufe der Jahrhunderte verändert hatten, wie der Begriff der ‚Person‘, und den einfältigen deutschen Laien gar nicht ohne weiteres verständlich sein konnten, wie der Begriff des ‚gleichen‘ oder ‚einen Wesens‘. Ende 1529 war auf dem ersten Tage von Schmalkalden von den Straßburgern der letzte Versuch gemacht worden, auch hier ein Ganzes anzubahnen — vergebens. Man glaubte sich begnügen zu dürfen, wenn man die Formulierung der neuen Erkenntnisse, die man jetzt in Deutschland gewonnen, den altüberlieferten, auf antikem Boden entstandenen einfach anfügte, ein neues, evangelisches ‚Bekenntnis‘ also an das alte, katholische ‚Dogma‘. So legitimierte man sich als Christ vor den anderen.“

Das Urteil des Erforschers der Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung scheint mir zu weit zu gehen in der Richtung auf „mißgestaltet Zwitterkind“, hybrides Gebilde. Mir scheint, auch historisch betrachtet, kein Irrweg die Richtung auf Barths Satz (Dogmatik I, 198): „Törichteres Bedauern gibt es nicht als das bekannte, allzubekannte Bedauern darüber, daß die Reformatoren aus jener gelegentlich geäußerten Trinitätsmüdigkeit die nötigen Konsequenzen nicht gezogen hätten.“

Von jenem Bekenntnis Luthers, worin Wernle „wirklich unverdaut“ übernommene schwere altkirchliche Theologie“ fand, berichtet von Schubert mißbilligend (Die Anfänge S. 29 [2]): „Hier ist die neue Erkenntnis samt ihrer Polemik ganz eingespannt in den Rahmen des alten Kredo“. Wie er über das alte Kredo redet, scheint mir zurückzubleiben hinter dem Verständnis für Luthers Liebe zu diesem „Rahmen“, das Ritschl — im ersten seiner oben mitgeteilten Sätze — und andre [2]) zeigten. Ist das Luthers Einsicht, daß das

1) Es ist die bekannte Stelle W. A. 12, 587, 12—17, übrigens nach 11, 122 aus dem Jahre 1522.

2) Vgl. z. B. die feine Ausführung in Harnacks Dogmengesch. III [4], 817 f.

Apostolikum „sich der römischen Kirche gegenüber als ganz unzureichend erwiesen hatte"?[1]). Wenn von Schubert klagt: „Auch Luther ersetzte es nicht durch ein anderes, aus dem neuen Geist heraus einheitlich Geschaffenes" und den Versuch der Straßburger preist, „auch hier ein Ganzes anzubahnen", so möchte ich dazu bemerken, daß Luther die alten „Glaubensartikel" und die neue „Lehre von den Wohltaten Christi" gerade im Apostolikum als etwas Einheitliches und Ganzes zusammenschaut. „Beide Teile sind verschiedenartig" sagte Ritschl (oben S. 185[5]) zwar einerseits, aber anderseits achtete nach ihm Luther das Apostolikum als Darstellung des Evangeliums in seinem Sinne, als „Zeugnis der Offenbarung Gottes in Christus zum Zwecke der Vergebung der Sünden". Ja, als „das Evangelium" kann Luther die zwölf Artikel, die drei Artikel deuten. Und die Dreipersönlichkeit Gottes und die zwei Naturen Christi gehören in „das Evangelium" hinein.

Was „das Evangelium" nach Martin Luther ist, lasen die Deutschen seit 1522 in seiner Bibel in der Vorrede auf das Neue Testament und in seiner Kirchenpostille:

dort: „nichts anders denn eine Predigt von Christo, Gottes und Davids Sohn, wahrem Gott und Mensch, der für uns mit seinem Sterben und Auferstehen aller Menschen Sünde, Tod und Hölle überwunden hat, die an ihn glauben", hier: „nichts anders denn eine Rede oder Historia (Chronika, Legenda) von Christo, daß er Gottes Sohn und Mensch sei für uns geworden, gestorben und auferstanden, ein Herr über alle Dinge gesetzt" [2]).

1) So von Schubert S. 26. Er fährt fort: „gerade, was den Wittenbergern am wichtigsten, ‚das Evangelium' schlechthin war, stand eben nicht drin, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die Zurückweisung der Verdienstlehre, die alleinige Geltung des Wortes Gottes, die geistige Fassung der Kirche, auch nichts von Taufe und Abendmahl". Wie Luther „die Zurückweisung der Verdienstlehre" und das „allein" im Apostolikum findet, dafür verweise ich auf eine sehr beachtenswerte kleine Vorstufe zu seinem Bekenntnis von 1528 in einer Schrift von 1523: W. A. 11, 450, 27 bis 451, 20. 34. Wenn er hier schreibt: „für unsre Sünde gelitten unter Pontio Pilato ... und am dritten Tag um unsrer Rechtfertigkeit willen auferstanden", so frage ich, ob es wider die Entstehungsgeschichte und also wider den geschichtlichen Sinn des Apostolikums ist, allemal in dieser Weise aus Röm. 4, 25; 1. Kor. 15, 3 den Text zu ergänzen und zu verstehen.

2) E. A. 63, 112; W. A. 10, I, 1, S. 9, Z. 11 f. 16. 19 f. S. 10, Z. 6 f.

Hat nun Luther bei seinem Kleinen Katechismus von dem Text des andern Artikels im „Glauben" und seiner Antwort auf die Frage „Was ist das?" die Auffassung gehabt, daß sie nicht ein innerlich, inhaltlich Einheitliches und Ganzes seien, sondern ein Nebeneinander von Verschiedenartigem, eine Zusammenfügung von altem, katholischen „Dogma" und „in der Reformation als das ‚Evangelium' neu Herausgestelltem"? Nein! Der Text hat evangelischen Sinngehalt, ist selbst „das Evangelium", gute Botschaft der zwölf Boten kraft des „unsern (HERRN)", kraft der immer zu ergänzenden Zweckangaben „für unsere Sünde (gelitten) ... um unsrer Rechtfertigkeit willen (auferstanden)".

Und die Dreipersönlichkeit Gottes, wiederholen wir, und die zwei Naturen Christi gehören in „das Evangelium" hinein, das „nichts andres ist denn eine Predigt von Christo ... wahrem Gott und Mensch". Im Meßkredo steht „wahrhaftiger Gott", steht auch „mit dem Vater in einerlei Wesen", einer der Begriffe, die nach von Schubert „den einfältigen deutschen Laien gar nicht ohne weiteres verständlich sein konnten". Auch um solche Begriffe ging's auf dem ersten Tage von Schmalkalden Ende 1529.

„Sicher könne man" — so stellt von Schubert [1]) Jakob Sturms Kritik der Schwabacher Artikel dar — „doch nur Schriftwahrheit zu Glaubensartikeln machen, die Ausdrücke Dreifaltigkeit und Person kämen aber in der Schrift nicht vor und brächten die Gefahr des Tritheismus mit sich; Sache des Brauches ist es also nur, wenn man sie auch weiter gelten läßt. Deutlicher ist kaum je in der Reformationszeit ausgesprochen worden, daß die traditionelle Gotteslehre revisionsbedürftig sei gerade um der Schrift willen und daß man sie doch nicht revidiere. Die Bucersche Grundlage [2]) läßt hier Luther selbst gegen Luther auftreten".

---

1) „Bekenntnisbildung und Religionspolitik" usw. 1910, 129; vgl. Die Anfänge, S. 34 [1].

2) Sein Gegenbekenntnis zu den Schwabacher Artikeln, worin er schreibt: „Doctor Luther wollt, man brauchte nit das vocabel trinitas, so mochten andere scheuen haben ob dem wortlin persona, darumb daß der grob verstand ... von den dreien personen redet als von dreien zertailten Wesen, wie man sust das wortlin person brauchet, darzu das auch der trinitet gemelt dient". Als Ergänzung zu meinen obigen Ausführungen über die Trinitätslehre 1529 vgl. meinen Aufsatz: „Tritheismus 1529 und 1929" in den „Theol. Blättern" 1929, Nr. 7.

„Luther selbst gegen Luther"! Gegen die Formel der Schwabacher Artikel „drei unterschiedliche Personen, nämlich Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist", worin zwar nicht Luther und Melanchthon, aber „der grobe Verstand von den drei Personen redet als von drei zerteilten (Einzel-) Wesen, wie man sonst das Wörtlein Person braucht". Ueber das Auftreten „Luthers selbst" sagt Stephan (Glaubenslehre [2] S. 240) das gegenwärtig Gültige: „Fortsetzung des augustinischen Strebens, die Einheit Gottes gegenüber der tritheistischen Gefahr zu betonen ... Die Frage ist für ihn nicht, wie bei der Dreiheit noch eine Einheit, sondern wie bei der Einheit noch eine Dreiheit möglich ist. Deshalb bekämpft er das Wort ‚Dreifaltigkeit'." Bucer meint die Bekämpfung in der Sommerpostille 1526, W. A. 10, I, 2, 294, 25—29. Am Schluß heißt's: „Dies Wort bedeutet aber, daß Gott dreifaltig ist in den Personen". Diese Dreipersönlichkeit Gottes will Luther natürlich nicht bekämpfen, sondern er „faßt und gründet sie auf die Sprüche in der Schrift", erst die Gottheit Christi, so daß „wir zwei Personen haben", dann die Gottheit der dritten Person, des Heiligen Geistes. Zuletzt heißt es (S. 297—98): „Darum hangen wir hier an der Schrift und an den Sprüchen, die die Dreifaltigkeit bezeugen, und sagen: Ich weiß wohl, daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist sind, aber wie sie ein Ding sind, das weiß ich nicht und soll es auch nicht wissen." Also wenigstens gerade hier „ist die Frage, wie bei der Dreiheit noch eine Einheit möglich ist" [1]).

Vor den Schwabacher Artikeln konnten die beiden Katechismen so wirken, daß, wie Bucer fürchtete, „der grobe Verstand von den drei Personen redet als von drei zerteilten Wesen, wie man sonst das Wörtlein Person braucht". Der Kleine Katechismus gebraucht zwar nicht das Wörtlein Person, aber lehrt auch nicht, daß die auf Vater, Sohn und Heiligen Geist verteilten drei Werke ungeteilte Werke der

1) Vgl. auch W. A. 10, I, 1, 155, 3—6: der Heilige Geist „wird leichtlich geglaubt, wenn der Mensch so weit gebracht wird, daß er zwei Personen mag für einen Gott halten". Welche Reihenfolge fließt Luther W. A. 18, 606, 27 — „Esse Deum trinum et unum" — aus der Feder? Ich habe ja früher selbst Luthers „Fortsetzung des augustinischen Strebens, die Einheit Gottes gegenüber der tritheistischen Gefahr zu betonen" stark unterstrichen in „Von der Gottheit Christi" 1911, 7 f.

ungeteilten Dreifaltigkeit, des Einen Gottes sind. Der Große Katechismus gebraucht dreimal das Wörtlein Person (ed. Müller, S. 449—50; 453, 26). Im zweiten Artikel „lernen wir die andere Person der Gottheit kennen". Wird von ihr gesagt: „bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmete und vom Himmel kam, uns zu helfen", so ist sie natürlich als ein seiner selbst bewußtes und mächtiges, mitfühlendes, wollendes Einzelwesen vorgestellt, „wie man sonst das Wörtlein Person braucht". Der Heilige Geist wird zwar nicht als die dritte „Person der Gottheit" eingeführt, aber entgegengesetzt „mancherlei Geist", die „sonst in der Schrift sind, als Menschengeist, himmlische Geister und böser Geist". Persönlich verselbständigt wird er auch im Vergleich mit dem „Unterricht der Visitatoren", worin es beim dritten Artikel zweimal heißt: „Gott durch seinen (den) Heiligen Geist", W. A. 26, 231, 11—14, während in den Katechismen der „Heiliger oder Heiligmacher" nicht nur als Gottes Instrument wirkt, sondern wie der Schöpfer und der Erlöser selbstmächtig sein Amt und Werk treibt, z. B. durch „s e i n e heilige Gemeine", die „e r in der Welt hat", als sein Instrument hat.

Daß der dreieinige Gott der Katechismen nach der Richtung eines naiven Tritheismus wirkt, ist unleugbar (vgl. Stephan, S. 241). Nach dieser Richtung wirkte natürlich auch bei Luther allezeit jene seine sehr lebendige Anschauung von der persönlichen Präexistenz „dieses einigen und ewigen Gottessohnes", der „sich unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen". Man denke an das Lied „Nun freut euch lieben Christen gmein", das von zwei Personen singt, „wie man sonst das Wörtlein Person braucht": „Er sprach zu seinem lieben Sohn" und „Der Sohn dem Vater ghorsam ward". Wir brauchen eine gründliche Untersuchung von Luthers Personbegriff [1]). Sie dürfte ergeben, daß auch bei ihm der christologische Persönlichkeitsbegriff siegreich war über den trinitarischen Personbegriff Augustins; daß man bei ihm eher noch von naivem Tritheismus reden könnte als von nai-

1) Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. IV, 1, $^{2\cdot 3}$ 185—86; E. Seeberg, Luthers Theologie I, 1929, 187—88. Ein paar wichtige Stellen sind noch W. A. 46, 536—37; 50, 274, 16 ff.

vem Modalismus; daß wir als die Frage für ihn doch nicht werden bestimmen müssen, wie bei der Einheit noch eine Dreiheit, sondern wie bei der Dreiheit noch eine Einheit möglich ist.

Oder wird sich vielmehr „Luthers trinitarischer Monotheismus" ergeben, wie ihn Georg Wobbermin wieder nachweisen will im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 237 ff. (vgl. auch im laufenden S. 81)? Er will seinen eigenen „trinitarischen Monotheismus" nachweisen als „vorbereitet" von Luther, als dessen „eigene reformatorische Grundbetrachtung" (S. 243). Und zwar versucht er ihn wieder im Großen Katechismus so zu finden. Der dreieinige Gott des Großen Katechismus ist also nach Wobbermin zwar einerseits der der drei Personen des traditionellen Dogmas, aber anderseits soll das Denken von ihm daneben in die Richtung auf die drei Momente in Gott aussagende Formel gehen: „Der Schöpfer-Gott ist zugleich Erlöser-Gott, und er ist es als geistig-persönlicher Gott, als Urgrund und Endziel alles geistig-ethischen Personlebens" (S. 239).

Ich sehe eine Schranke Wobbermins darin, daß er den Glauben an die drei „Personen" in dem Einen Gott „naturhaft" findet, verwachsen mit der das altkirchlich-griechische Dogma beherrschenden naturhaften Gesamtbetrachtung [1]). Es ist ja richtig, daß im Gegensatz dazu in Luthers Erklärung des „Glaubens" im Großen Katechismus „der Gedankengang vielmehr streng vom evangelischen Heilsglauben aus im Hinblick auf Gottes Betätigung seines heiligen Liebeswillens in Schöpfung, Erlösung und Heiligung entworfen ist" (S. 244). Aber gerade dieser streng evangelischen, ethischen Gesamtbetrachtung gliedert sich die Rede von den drei Personen der Gottheit ein (vgl. S. 244 oben). Zielweisend ist nicht jene unitarisch — dies allein ist der rechte Name! — gemeinte Formel: „Der Schöpfer-Gott ist zugleich Erlöser-Gott, und er ist es als geistig-persönlicher Gott". Luthers tiefstes Interesse ist nicht gerichtet auf „drei Momente im innersten Wesen Gottes" (S. 242 m.), sondern er redet sehr anschaulich von den drei Personen der Gottheit als den drei selbstmächtigen Wirkern der drei Werke, vom Schöpfer, von der „andern Person der Gottheit", dem Erlöser, der vom Himmel

1) Vgl. S. 239—40. 244 oben und System. Theol. III, 434.

kam, und dem Heiliger oder Heiligmacher. Was ist denn „naturhaft" an der Rede von der „andern Person der Gottheit", dem „einigen und ewigen Gottessohn", der „sich unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmte" usw.? Das ist zwar eine „mythologische" Idee, aber ist sie naturalistisch und deshalb inkongruent dem streng evangelischen Gedankengang? Die Dogmenhistorie wird überhaupt ihr Urteil über den Naturbegriff im Zweinaturendogma nach Brunners „Der Mittler" ernstlich prüfen müssen [1]). Er fehlt in den Katechismen, in ihrem „Evangelium" von Christo, „Gottes und Davids Sohn, wahrem Gott und Mensch" (oben S. 188 m.). In beiden Katechismen fehlt auch das opus ad intra der ewigen Hauchung und die Streitfrage des filioque, im Großen Katechismus auch die ewige Zeugung. Dieses Fehlen bietet Wobbermin wieder auf für die Richtung von Luthers Interesse; z. B. jene Streitfrage liege „tatsächlich dem unverkennbaren Interesse der Ausführung Luthers völlig fern" (S. 247 m.). Ich brauche dagegen wirklich nur wieder zu unterstreichen, daß es eine katechetische Ausführung ist, in der Luther geflissentlich Maß hält, während er schon in den „großen Predigten über das ganze Jahr" — s. Müller S. 454, 32 — seinem unverkennbaren spekulativen Interesse gemäß überraschend viel über die ewigen Personen und Akte in dem Einen Gott doziert.

Zum Fehlen der ewigen Zeugung im Großen Katechismus hatte ich bemerkt, daß Luther im Kleinen sie dem Hausvater und seinem Gesinde nicht erspare [2]). Wobbermin hat sich diese Sache „bei Licht besehen" und — sich selber übertroffen, nämlich sein un-

1) Vgl. in dieser Zeitschrift 1928, 101—02.

2) Nach Meyer (a. S. 183² a. O. S. 314) ist sie in den Worten „vom Vater in Ewigkeit geboren" nicht vorgetragen. Wahrscheinlich wolle Luther sagen, Jesus sei vor dem Anfang aller Dinge Gottes Sohn gewesen, er verfolge sein Leben „zurück bis in die Unendlichkeit seines Anfangs". Von „Anfang" darf man bei Gott dem Sohne m. E. nach Luthers Lehre nie reden. Meyers Gründe dagegen, daß auch hier wie in „Ein kurze Form" (W. A. 7, 217, 7) das „immer geboren", die ewige Zeugung gemeint sei, sind nicht überzeugend. Die Herrschaft dieses Dogmas bei Luther nachzuweisen, ist hier nicht Platz. Ich begnüge mich, an E.A. op. lat. var. arg. 4, 475; Disputationen ed. Drews S. 790; W. A. 17, II, 314, 14 („ohn Unterlaß"); 50, 274 f. 278 zu erinnern.

historisches Umspringen mit dem Scheinwerfersatz „Ein Gott und Glaube" usw., das ich 1927, 256 f. unwiderleglich beleuchtet habe [1]). Er frägt (S. 246—47): „Wie findet sich im Kleinen Katechismus die Erwähnung der ewigen Zeugung?", führt dann die ganze Erklärung des zweiten Artikels an und schreibt hierauf: „Hier ist die Vorstellung der ewigen Zeugung dem spezifischen Gefüge des griechischen Dogmas so völlig entnommen und so sicher und fest dem Gefüge des evangelischen Heilsglaubens eingeordnet, daß sie als Beweis für die uneingeschränkte Geltung der altkirchlichen Trinitätslehre nicht in Anspruch genommen werden kann" [2]). Wie soll man das verstehen? Jedenfalls überbietet Wobbermin hier noch sein Wegdeuten von Altem aus jenem Satz „Ein Gott und Glaube" usw., der ja ein gleichzeitiges Nebeneinander von Altem und Neuem, eine „doppelseitige Stellung", keine völlige Konzinnität aufweisen soll. Jedenfalls behauptet er hier, daß die altdogmatische Vorstellung der ewigen Zeugung, die dem neuen, evangelischen Gefüge fest eingeordnet ist, einen dessen völlige Konzinnität sichernden Sinngehalt hat.

Ich vermag den mitgeteilten Satz nur zu verstehen von dem aus, was Wobbermin S. 248 über die „religionspsychologische" Behandlung der Streitfrage des filioque sagt. Religionspsychologisch werde sie behandelt,

---

1) Wobbermin freilich bleibt dabei (1928, 243), daß es wirklich ein für den neuen Ansatz besonders lehrreicher Satz sei. Man muß ihn natürlich — vgl. 1929, 81 — nach Luthers eigenem ursprünglichen Text zitieren, nicht nach dem Konkordienbuch, dessen „ein" vor Glaube auch in der Jenaer Gesamtausgabe (4, 1556, 451 b) fehlt, nach der es im allgemeinen den Großen Kat. druckt (W. A. 30, I, 519). So wenig sich diese Ausgabe nach den lateinischen Uebersetzungen richtete, so wenig kann man dies vom Konkordienbuch von 1580 behaupten.

2) Das Folgende: „Jener Satz" bis „zu stellen" lasse ich beiseite, weil ich nicht absolut sicher bin, ob mit „Jener Satz" bloß die Worte „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren" gemeint sind — was mich zu absurd dünkt — oder mehr. — Das Ringen um das richtige Verständnis des Anfangs jener Erklärung: „Ich glaube, daß Jesus Christus ... sei mein HERR" ist deshalb so nötig, weil er auch heutzutage der eigentliche Laien- wie Bischofsmaßstab der Rechtgläubigkeit ist, vgl. Nr. 3—4 der „Mitteilungen aus dem Bund Freie Volkskirche, Provinz Sachsen" April 1927 (Fall Geibel) und Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeit. 1926, 930.

„wenn in bewußter Unterscheidung zwischen den begrifflichen Vorstellungsformen und der in ihnen zum Ausdruck kommenden religiös-christlichen Grundüberzeugung die Aufgabe dahin gestellt wird, die letztere in ihrem rein religiösen Sinngehalt zu erfassen". Von diesem Standpunkt aus habe er selbst in Lausanne zu jener Streitfrage Stellung genommen.

In seinem dortigen Vortrag heißt es [1]): „Was schließlich das Apostolikum betrifft, so hat Luther selbst in seinem Großen Katechismus an verschiedenen wichtigen Punkten die Betrachtung angewendet, die unter Preisgabe der historisch-genetischen Vorstellungsformen nach dem letzten religiösen Sinngehalt oder Ueberzeugungsgehalt fragt". Demgemäß verstehe ich jenen Satz Wobbermins über die Vorstellung der ewigen Zeugung im Kleinen Katechismus dahin, daß Luther auch an diesem wichtigen Punkte die historisch-genetische Vorstellungsform völlig preisgegeben und nur den ihr zugrunde liegenden rein religiösen Ueberzeugungsgehalt, ihren spezifisch christlichen Glaubensgehalt sicher und fest dem Gefüge des evangelischen Heilsglaubens eingeordnet habe.

Wenn uns nur Wobbermin angedeutet hätte, was denn der den historisch-genetischen Vorstellungsformen „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren" zugrunde liegende letzte religiöse Sinngehalt ist, der sich harmonisch dem völlig konzinnen Gefüge des evangelischen Heilsglaubens einordnet! Er erklärt S. 242: „Wie die drei M o m e n t e im innersten Wesen Gottes ineinanderliegen und ineinandergreifen können, bleibt der rationalen Erkenntnis völlig verborgen". Aber aus der Glaubenserkenntnis, aus fides quae creditur und fides qua creditur in ihrer Wechselbeziehung muß er doch von diesem Wie, das bei ihm der ewigen Zeugung und Hauchung

1) Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung usw. ed. Sasse 1929, 245. — S. 244 steht, die Uebernahme des Athanasianums von der Reformation sei nur dann „sinnvoll", wenn sein berühmter einleitender Satz „nicht auf die einzelnen nachfolgenden dogmatischen Aufstellungen über Trinität und Christologie bezogen wird, sondern auf den rein religiösen Ueberzeugungsgehalt dieser dogmatischen Aussagen, auf ihren spezifisch christlichen Glaubensgehalt". Will Wobbermin etwa wieder auf seinem Umweg über den Glaubensbegriff aus Luthers trinitarischen Gedanken die drei „Personen" des Athanasianums hinwegschaffen? Vgl. meine Schrift „Luthers Testament wider Rom" 1900, 64 und als Parallele zu den einleitenden Sätzen des Athanasianums etwa W. A. 54, 67, 16.

entspricht, etwas erfaßt haben, das ihm als spezifisch christlicher Glaubensgehalt gilt, der mit dem evangelischen Heilsglauben harmoniere. Was ist das?

Wir unsrerseits bleiben dabei, daß Luther dort dem Hausvater und seinem Gesinde die ihm zum „Evangelium" gehörigen altkirchlichen Dogmen von den drei Personen in Gott und von den zwei Naturen in Einer Person Christi tradieren will. Zwar die Termini „Wesen", „Person", „Natur", „Gottmensch" hat er nicht aufgenommen, wohl aber die Termini „wahrhaftiger Gott" [1]), „wahrhaftiger Mensch", „vom Vater in Ewigkeit geboren" [2]). Ich erinnerte eben daran, daß die zwei Naturbestimmungen „wahrhaftiger Gott" und „wahrhaftiger Mensch" in „das Evangelium" mit hineingehören, das „nichts anders ist denn eine Predigt von Christo, Gottes und Davids Sohn, wahrem Gott und Mensch" (oben S. 188). Wie der Text des zweiten Artikels einschließlich „seinen einigen Sohn" und „geboren von der Jungfrau Maria" Luther als „Evangelium" gilt, als gute Botschaft der zwölf Boten, so seine Erklärung nicht etwa erst von „sei mein HERR" ab, sondern einschließlich der zwei Naturbestimmungen. Jesus Christus ist nach Luther eine unzertrennliche Dreieinigkeit: Gott der Sohn, von einer Jungfrau geborener Mensch, HERR. Die kürzeste Formel dafür bietet der Hymnus Hostis Herodes:

„Sie zeigen mit den Gaben drei,
Dies Kind Gott, Mensch und König sei" [3]).

---

1) Biblisch, johanneisch (1. Joh. 5, 20) z. B. nach Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, 168. 236 [1]. Es ist doch bezeichnend, daß Röm. 11, 36, nach Wobbermin (S. 238. 241) „die trinitarische Hauptstelle des Neuen Testaments", von Dibelius in seinem Artikel „Dreieinigkeit im NT" in RGG [2] I, 2016 f. überhaupt nicht erwähnt zu werden brauchte!

2) Sogar die Worte „und auch" sind altdogmatisch, sind das „(unus) idemque" des Ambrosius, Augustin, Leo I., vgl. z. B. dessen Brief an Flavian, Hahn, Bibliothek der Symbole [3] 1897, 325. Anderseits bricht gerade in diesen Worten Luthers neue Betrachtung des Gott-Menschen durch, vgl. a. S. 195 [1] a. O. S. 68.

3) W. A. 35, 471, 1 f. Die wichtigste der häufigen Ausführungen über diese Dreieinigkeit ist wohl W. A. 50, 266 ff., bes. S. 269. Vgl. a. S. 195 [1] a. O. S. 56 ff., 73 ff.

Die berühmteste Formel dafür ist eben unsre Katechismusstelle: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott ... und auch wahrhaftiger Mensch ..., sei mein HERR". Diese Formel mit den drei Stücken hat einerlei Sinngehalt: „evangelischen". Man muß vorsichtig mit Ueberhöhung von „sei mein HERR" über die vorausgehenden zwei Stücke sein[1]). Haben diese „hohen Artikel der göttlichen Majestät" für Luther niedrigeren Wert? Nennt man sie etwa „Beifügungen" zu „Herr", der eigentlichen Hauptsache, so müssen wir dies überbieten: der erste, „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren", ist für Luther eingefügt, immanent, latent in „HERR". Denn mit großen Buchstaben hat Luther „unserm HERRN" im Text, „sei mein HERR" in der Erklärung geschrieben. HERR, Jehova ist Jesus Christus! „Er heißt Jesu Christ, der HERR Zebaoth, Und ist kein ander Gott." „Der gewißlich der HERR ist mit Gott dem Vater und Heiligem Geist" [2]). „Sei mein HERR" ist reichlich „altdogmatisch"! Nur insofern ist „mein HERR" — von dem ja im Großen Katechismus (454, 31 vgl. 453, 26) steht: „Das sei nun die Summa dieses Artikels, daß das Wörtlein HERRE aufs einfältigste soviel heiße als ein Erlöser" — die eigentliche Hauptsache, als es das „für mich" daseiende, gewirkt habende und wirkende Erlöserwesen des dreipersönlichen Gottes, Jehovas, in Dem Jesus Christus „vom Vater in Ewigkeit geboren" wird, feststellt. Von dem „mein" her hat das dritte Stück „sei mein HERR" das Uebergewicht. „Jesu Christ, der HERR Zebaoth" ist nach dem Großen Katechismus (453, 27; 454,

1) Vgl. Knoke S. 107 in dem wichtigen, Ritschl korrigierenden Aufsatz NKZ. 1891, 93 ff. und D. Ihmels (Der Katechismus als Lebensbuch 1915, 19—20). Nach ihm sind die beiden ersten Stücke „für Luther, so wichtig sie ihm sind, nur appositionelle Zwischensätze. Der eigentliche Inhalt meines Glaubens ist nach ihm der, daß Jesus Christus mein Herr ist." Natürlich fügt Ihmels hinzu: „Ich dürfte ihn ebensowenig meinen Herrn nennen, wenn er nicht wesenhaft mit Gott zusammen gehörte."

2) W. A. 48, 4, 8, vgl. S. 1 [2] [E. A. 63, 23 m. muß HErr statt HERR stehen]; 96, 5; Bd. 54, 47, 2 ff. Zu dieser Schreibweise vgl. Carl Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, I [2], 1913, 9 ff. 109; Joh. Ficker, Luther als Professor, 1928, 17. 44—45. Mehr Philologie hierüber gehört nicht in diese Zeitschrift.

31) „mein HERR worden" durch das, „was er daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewönne und zu seiner Herrschaft brächte, nämlich daß er Mensch worden" usw. An sich, für sich *ist* Gott der Sohn HERR von Ewigkeit zu Ewigkeit — *mein* HERR ist er *worden*: „Und dies alles darum, daß er mein HERR würde. Denn er für sich der keines getan noch bedurft hat."

Aber kommen wir denn nicht schließlich auf dasselbe hinaus wie Wobbermin: Vorstellungen wie die der ewigen Zeugung keine Fremdkörper im Gefüge des evangelischen Heilsglaubens, sondern teilhabend an dem einheitlichen neuen, reformatorischen, evangelischen Sinn dieses Gefüges? Ich glaube nicht, daß die Theologen von A. Ritschl bis Wobbermin, die bei Luther von Andeutungen einer systematischen Umarbeitung der Lehren von Gott und von Christus und dem Heiligen Geist oder von vorbereitenden Ansätzen zu einer ganz neuen Fassung des trinitarischen Gedankens reden, ein deutliches Bild von dem, was Luther eigentlich vorschwebte, aus seinen „Andeutungen" gewonnen haben. Ist bei Wobbermin wirklich Hell-Licht über den Gedankengang von unterschiedlichen Personen zu Momenten oder Wesensseiten? Wir unsrerseits finden auch in jenem evangelischen Gefüge der Erklärung des zweiten Artikels keine Sinnrichtung auf „*Momente*", keine Vereinheitlichung auf Kosten von „*Personen*". Es ist doch die altdogmatische Idee der „anderen Person der Gottheit", des „wahrhaftigen Gottes vom Vater in Ewigkeit geboren", die uneingeschränkt gilt, weil sie harmoniert mit „sei mein HERR". Wir bezweifelten schon oben S. 186 Wernles Urteil „unverdaut". Er spricht sich dahinter (Luther, S. 280—81) ähnlich wie Wobbermin und Hans von Schubert aus, z. B.: „Das Trinitätsdogma dagegen, das vom Verhältnis der drei Personen zum gemeinsamen göttlichen Wesen handelt, ist eine antike Reliquie, die als solche allem erlebten Glauben fremd bleiben muß". Es handelt ja auch vom Verhältnis der drei Personen zueinander, z. B. eben von der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater, von der „ewigen inbleibenden Geburt", wie Luther W. A. 50, 274 f. sagt. Man kann sich ebenda S. 276 f. davon überzeugen, daß diese Idee (trotz S. 275, 34 f.) für Luther zusammengehört mit dem Katechismuskleinod „durch den HERRN Christum, der ein Spiegel

ist des väterlichen Herzens" (460, 65). Meint er hiermit, daß das väterliche Herz sich in dem HERRN Christus widerspiegelt, abbildet als in „einem göttern Bild" [1]), so glaubt er natürlich, daß der HERR Christus seine konsubstantiale, „götterne" Gottesebenbildlichkeit vom Vater durch seine ewige inbleibende Geburt hat. Ist die „antike Reliquie" der ewigen Zeugung bei Luther wirklich „als solche allem erlebten Glauben fremd" geblieben? [2])

„Erlebten Glauben"! In jenem Wundersatz „Ein Gott und Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntnisse" genügt Wobbermin das einzige, nicht einmal dem vermeintlichen neuen Tiefsinn gemäß gestellte Wort „Glaube", um die Gedankenrichtung von „Personen" weg auf „Momente" hin in „hellstem Licht" zu erschauen. Denn wo nur einmal Gott und Glaube zusammenstehen, beherrscht sein Schauen die von ihm mißdeutete Formel in der Erklärung des ersten Gebots: „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und ‚Gott'". Sie soll für den Grundsatz „Ein Gott und Glaube" die enorme Tragweite haben, daß er bedeutet: „der Einheit und Einheitlichkeit des Glaubens entspricht die Einheit und Einheitlichkeit Gottes". Diese, „die Einheitlichkeit der Gott-Persönlichkeit", „der einheitliche Personcharakter Gottes", involviere aber die nähere Bestimmung der drei Potenzen der Gottheit nicht als „Personen", sondern als „Momente oder Seiten ihres Wesens" [3]). Also nicht

1) S. 277, 21; vgl. W. A. 10, I, 1, 156, 2 f. („Dies Bild ist Gott", also: der „Spiegel des väterlichen Herzens" ist Gott); 158, 4. Bd. 45, 278, 5 mit 275, 4 f. 32.

2) Wernle selbst schreibt S. 271: „Wer ihn kennt, vernimmt auch durch die Hüllen der theologischen Begriffe den Herzschlag Luthers, ja die Leidenschaft seines Glaubens." Vgl. auch neuestens Hoppe, Z. f. syst. Theol. VI, 603—04. Was Wobbermin in seinem Gegenartikel gegen meinen „verengten" Sprachgebrauch von „ontologischer" Trinität einwendet, muß ich dem Urteil seiner in der Terminologie bewanderten Leser überlassen. Ich stelle nur zu S. 242 fest, daß nach Luther die ganz abgesehen von aller Offenbarung in der Welt bestehende ewige Dreipersönlichkeit Gottes natürlich aus der Schrift-Offenbarung geglaubt werden muß.

3) Syst. Theol. III, 454 f.; vgl. S. 441: „Deshalb ist es schlechthin unmöglich, mit dem Glauben an den einen persönlichen Gott die personhafte Selbständigkeit der beiden anderen sog. ‚Personen' der Gottheit in Einklang zu bringen." Ganz meine Ansicht! Aber der dreieinige Gott der Katechismen ist diese „schlechthin unmögliche" Größe!

ohne Aufgebot der Erklärung des ersten Gebots versucht Wobbermin seinen sog. „trinitarischen" Monotheismus im Großen Katechismus nachzuweisen.

2. Wobbermin beschränkt sich am Schluß seines Artikels S. 249 ff. auf wenige Bemerkungen zu meiner Antwort (S. 61 ff.) auf seinen Versuch (S. 51 ff.), seine Lieblingsformel in seiner Auffassung sich als seinen Zauberstab zu sichern, mit dem er z. B. dort die Personen in Momente verwandelt. Wieder habe ich zu klagen, daß er nicht Stellung nimmt zu dem für meine Auslegung der Formel Entscheidenden, der Auffassung des Wortes „Gott" in ihr, und daß er ein — neuerliches — „Ganznahekommen" meiner Auslegung an die von ihm befürwortete mit Genugtuung behauptet. Seine Bemerkungen erwecken den Schein, als ob ich das Korrelatverhältnis der zwei Größen früher nicht zu sehen vermocht hätte, wozu ich aus meiner „Antwort" S. 63 oben wiederholen müßte. Von mir gelte, daß ich den Wald vor lauter Bäumen nicht sehe, vor dem Gesichtspunkt Gottes als Gutgebers und Nothelfers nicht sehe — ja was denn nicht? Der „Wald" wird nur angedeutet, indem von promissio in der herangezogenen Parallelformel „promissio et fides sunt correlativa" gesagt wird, ihr Verständnis sei „ja keinesfalls auf den Gesichtspunkt des Gutgebers und Nothelfers zu beschränken". Als ob ich je Sündennot und die geistlichen, ewigen Güter Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit aus Luthers Gedankenreihe ausgeschlossen hätte! Wobbermins Bemerkungen sind gar keine Antwort auf meine „Antwort".

Für unsere Kontroverse ist von entscheidender Bedeutung, wie sich Johannes Meyer, auf den ich mich ja schon 1927, 264[1] und 1928, 64 berufen konnte, neuestens a. S. 183[2] a. O. S. 268—69 und in „Luther", Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft, 1929, I, 10 dazu gestellt hat.

Nachdem er Müller S. 386, 2 Ende. 3 und die zugrunde liegende Stelle W. A. 30, I, 28, 3—6 angeführt hat, schreibt er: „Für das Verständnis dieser Aussage ist der Zusammenhang wichtig. Luther will nicht etwa über das Zustandekommen des Gottesglaubens etwas sagen, sondern zeigen, was das Verbot, andere Götter zu ‚haben', bedeutet. Er tut dies in dem Satz, daß der Begriff ‚Gott' der Korrelatbegriff des Vertrauens ist, also in einem weiteren Sinne von allem gebraucht wird, was Gegenstand des Vertrauens werden kann. Gott

‚haben' heißt also Gott ‚vertrauen'. Falls wir jemandem unser Vertrauen, natürlich im Vollsinne . . . entgegenbringen, setzen wir ihn zu unserm Gott ein. Luther redet mithin (vgl. J. Meyer, Luthers Groß. Kat. 15; K. Thieme ZThK. 1927, 263—65) nicht von zwei denkbaren Wegen zur Gottesgewißheit, sondern von zweierlei denkbaren Objekten, auf die sich unser Vertrauen richten kann, dem lebendigen Gott und den Abgöttern, andern Göttern oder unrechten Göttern. Hängt unser Vertrauen am lebendigen Gott, ist es also ‚recht', dann haben wir den rechten Gott. Ist es auf andre Dinge gerichtet, also unrecht, so haben wir einen unrechten Gott, einen Abgott. Mit gleichem Rechte hätte Luther . . . die Begriffe Furcht oder Liebe statt des Vertrauens einsetzen können: Wen wir fürchten oder lieben, den haben wir je nachdem als Gott oder als Abgott; denn Furcht oder Liebe und Gott gehören zusammen. Holls Auslegung des rechten Vertrauens als eines Vertrauens auf den jenseitigen Gott ohne irdische Wünsche (54) wird dem Zusammenhange nicht gerecht (Thieme a. a. O. 264)."

Meyer will mit dieser Ausführung die falsche Auslegung der klassischen Sätze bekämpfen, auf der bei Wobbermin die Annahme beruhe, Luther habe die Glaubensaussagen als Rückschluß aus Erfahrungen gebildet. Sehr gut betont er gleich die Wichtigkeit des Zusammenhangs für die richtige Auslegung. Dasselbe tut er am Schluß gegen Holl. Als wohl bester Kenner der katechetischen Arbeiten Luthers stellt Meyer fest, daß es sich um nichts anderes handelt als um die Bedeutung des ersten Gebots. Wer wie Wobbermin meint, daß Luther hier die Grundfrage aller Religion stellen, die Frage nach Gott beantworten, in religionspsychologischen Sätzen „über das Zustandekommen des Gottesglaubens etwas sagen" will, verschiebt alles auf ein falsches Gleis. Die Fragen Luthers: „Was heißt einen Gott ‚haben' oder was ist ‚Gott'?" fragen nach der Bedeutung von Worten im Texte des auszulegenden ersten Gebots. Nicht der religiöse Denker, der Dogmatiker reckt sich hier auf. Dieser zieht andere Register, vgl. etwa W. A. 23, 136, 24—26: „Aber hier, da nicht Leib, sondern Geist, ja wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann." In „Luther" S. 10 schreibt Meyer: „Dabei ist ihm ‚Gott' natürlich der summarische Oberbegriff, der den wahren Gott und die Abgötter in sich schließt." Meyers „natürlich" ist sehr berechtigt. Denn es ist wirklich nicht schwer, in Luthers „Antwort: Ein Gott heißet das" usw. die Worte „Ein Gott" richtig so zu verstehen, daß sie nicht

auf den wahren, rechten Gott, Jehova, Abba allein gehen, wogegen ja schon das „Ein" vor „Gott" entscheidet, sondern daß sie übergreifen über den wahren, rechten Gott hinaus auf seine Konkurrenten bei dem zur Abgötterei geneigten Menschen, auf die Abgötter. Luther hätte auch schreiben können: „Antwort: Unter einem Gott, sei es der wahre Gott, sei es ein Abgott [1]), versteht der Mensch das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten." Genau ebenso ist in der Formel „die zwei gehören zuhaufe, Glaube und ‚Gott'" Luther ‚Gott' nicht der wahre, rechte Gott, Jehova, Abba allein, sondern „natürlich der summarische Oberbegriff, der den wahren Gott und die Abgötter in sich schließt". Deshalb habe ich als die Bedeutung jenes Diktums immer formuliert: Vertrauen und Gott oder Abgott als Gutgeber und Nothelfer passen aufeinander.

Als Gutgeber und Nothelfer — geistliche, ewige Güter und Sündennot nicht ausgeschlossen [2]), wie oben gesagt. Der Gott der Katechismen ist nach den oben S. 183[2], 191 erwähnten Stellen die Allgüte und in der Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus steht ja das herrliche Gottes-Bild: „der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußet" (390, 25; vgl. 472, 56). In Korrelatverhältnis zum ‚Glauben' — mit ‚Glaube' ist in der Formel nur Zuversicht, Zuflucht haben, trauen, Vertrauen, das Herz hängen und verlassen gemeint — stehen Gott (der wahre Gott) oder die Abgötter gemäß ihrem „Gottes"-Charakter. Als „Gottes"-Charakter gilt die Güte, die Wohltätigkeit, das Helferwesen.

Aber ist denn der Gott der Katechismen nur die wohltätige, helfende Güte, die „väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit"? Ist beim „Widerspiel", den Abgöttern, auch nur an den Schein des Beglückens und Helfens gedacht? Wir müssen den vorletzten der mitgeteilten Sätze Meyers beachten: „Mit gleichem Rechte hätte Luther" usw. Wie Meyer vorher beim Vertrauen betont: „natür-

1) Oder auch seinen gleich folgenden Worten „machet beide, Gott und Abgott" entsprechend: „Unter einem Gott, beiden Gott und Abgott."

2) Auch unter den Abgöttern kennt Luther geistliche Helfer und Heilbringer, vgl. z. B. 389, 22: Höchster Abgott ist das eigene Selbst, wenn in eigenen Werken Hilfe, Trost und Seligkeit gesucht wird.

lich im Vollsinne", so meint er hier Furcht und Liebe im Vollsinne: Wen wir im vollsten Maße, im höchsten Grade, über alles „fürchten . . ., den haben wir je nachdem als Gott oder als Abgott; denn (solche) Furcht . . . und Gott gehören zusammen". Die Parallelformel „die zwei gehören zuhause, Furcht und ‚Gott'" hält Meyer für entsprechend zunächst dem, was Luther im Großen Katechismus von 445, 319 ab dem ersten Teil, den zehn Geboten, „zu beschließen" anfügt, eine zweite Behandlung des Epilogs des ersten Gebots, die seine Katechismuspredigt über dieses vom 30. November 1528 verwertet. In dieser hatte er gepredigt: „Deum habere est Deum timere et fidere ei" (W. A. 30, I, 59, 4 f.). Also zum „Haben" Gottes gehört außer dem Vertrauen auch die Furcht. „Qui aliquid aliud timet, fidit, der setzt ihm dasselbige zu einem Gott" (Z. 12 f.). Zu jenem Satz beim ersten Gebot „allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott" tritt also jetzt als Parallele: das Fürchten des Herzens machet beide, Gott und Abgott. „Si times principes plus quam deum, princeps est deus tuus" (Z. 14 f.). „Fürchte dich vor niemand denn vor mir, quia ich kann dich schlagen" (S. 60, 17 f.). Im Großen Katechismus findet sich die Erweiterung des „Habens" Gottes durch die Gottesfurcht S. 446, 324 f.

Der „Gottes"-Charakter, gemäß dem die zwei, Furcht und Gott (oder Abgott), „zuhause gehören", aufeinander passen, steht geschrieben im Epilog Exod. 20, 5: „eiferiger Gott, der . . . heimsucht". Dem entspricht im Großen Katechismus „zorniger Richter" (447, 327) und „der hohen Majestät Gebote, der mit solchem Ernst drüber hält, zürnet und strafet, die sie verachten" (330) und im Kleinen: „fürchten vor seinem Zorn". Also auch in den Katechismen „Doppelseitigkeit des Wesens Gottes" und „Doppelheit unseres Verhaltens zu Gott", „Vertrauen und Furcht als die beiden Regulatoren unserer Frömmigkeit", um mit Meyer zu reden in seinen abschließenden Darlegungen hierüber in „Luther" S. 14 ff.

Natürlich fließt Meyer auch „numen tremendum" aus der Feder. Als ich einmal Otto für den Kleinen Katechismus aufbot [1]), schrieb ich, gerade auch dieser beweise, daß die Betonung der abdrängen-

1) Religiös-sittl. Höchstwerte in Luthers Kl. Kat., Monatschr. f. Pastoraltheol. 18, 1922, 195 ff.

den Charakterseite Gottes und der entsprechenden religiösen Scheu in Ottos Buch „Das Heilige“ zu stark sei. Ich wiederhole nicht [1]) die diesbezüglichen Ausführungen über den Gott der Katechismen und das Vertrauen als das letzte eigentliche Wesen der Frömmigkeit. Auch in der Frömmigkeit des Großen Katechismus überwiegt m. E. das Vertrauen, das auf Gott als Wohltäter und Nothelfer paßt, die Furcht, die auf Gott als zornigen Richter, Strafvollstrecker, numen tremendum paßt. Aber es ist doch sehr lehrreich, daß Meyer zu jener maßlos überschätzten Formel in den Katechismen die Parallele aufdeckt: die zwei gehören zuhause, passen aufeinander, Furcht und Gott [2]) oder Abgott als gefährliche Größen. Jene Formel ist im Katechismus gar nicht alleinherrschend.

Auf alle Ueberschätzungen und Falschdeutungen, die einem außer bei Wobbermin und seinen Schülern [3]) noch begegnen [4]), könnte nur in einem allzulangen Aufsatz eingegangen werden. Man hat noch nicht verlernt, in der Formel „die zwei gehören zuhause, Glaube und ‚Gott‘“ bei ‚Gott‘ bloß an Gott zu denken, neben dem es keinen andern gibt, von dem „wir als Christen nur vom Glauben aus, nicht ohne oder vor dem Glauben eine Erkenntnis haben“ (Wehrung). Jammerschade, daß Luther nicht geschrieben hat: „. . . (Glaube und) ein ‚Gott‘“! Er meint ja, daß aufeinander passen Vertrauen und ein sogenannter „Gott“, d. h. das, was alles Gute gibt und hilft in allen Nöten. Er meint, daß gegenüber Objekten, die wie Gott den

1) Auch nicht Bemerkungen über die Katechismen und den deus absconditus a. S. 185[1] a. O. S. 100 f. — Fritz Blanke geht in „Der verborgene Gott bei Luther“, 1928, von Groß. Kat. 390, 26 aus, einer klassischen Formulierung von Luthers Geschichts- und auch (gegen Blanke) Naturauffassung.

2) Geschrieben steht die Gefährlichkeit und Furchtbarkeit des wahren Gottes, Jehovas, Abbas nicht nur Exod. 20, 5, sondern vor allem auch Matth. 10, 28: „Fürchtet euch . . . verderben mag in die Hölle.“

3) Zu Winkler (vgl. 1927, 267—68) trat Odenwald, Protest. Theol. (Göschen) 1928, 95 (68).

4) Bei Brunner, Erlebnis usw.[2. 3], 1923, 92 f.; vgl. Die Mystik und das Wort [2] 1928, 193; Frick, Kairos ed. Tillich 1926, 349. 374 = Vergleich. Religionswissenschaft (Göschen) 1928, 89. 106; F. W. Schmidt, Glaube: V. Dogmatisch in RGG [2] II, 1213 ff.; Wehrung, Z. f. syst. Theol. VI, 15[1]; Schaeder, Theoz. Theol. II [2], 1928, 215—16.

Charakter oder wie die Abgötter den Scheincharakter des absoluten Gutgebers und Nothelfers haben, das dazugehörige, dazu passende subjektive Verhalten das gänzliche Vertrauen ist. Von „dem methodischen Kanon einer reformatorischen und zugleich kritisch besonnenen Theologie" (Wehrung) kann nicht die Rede sein. Meyer wird sicher wie ich nicht müde werden, das Diktum der methodologischen, erkenntnistheoretischen, religionsphilosophischen Ebene zu entrücken, in die man es seit A. Ritschl versetzt hat. Es ist schlichte Auslegung des Abgöttereiverbots mit gesundem Christenverstand, Menschenkenntnis, Religionshistorie.

Auch von „Transzendentalismus" sollte hier nicht geredet werden. In diesen möchte Erich Seeberg (a. S. 191[1] a. O. S. 100[102]) die berühmten Ausführungen mit „m a c h e t. Gott" usw. einordnen. Ueber den „Transzendentalismus" bei Luther vgl. Reinhold Seebergs Dogmengeschichte[1]). Erich Seeberg übertreibt ihn nicht. Auf seine Darstellung kann ich aber hier nicht noch eingehen. Auch sie bringt damit in Zusammenhang die Auffassung von Verheißung und Glauben als Korrelatbegriffen und verwertet (S. 102, 215) den feinen Satz in der Römerbriefvorlesung (I, 42, 9), der Glaube r a t i f i z i e r e (ratificat) die Verheißung, und die Verheißung erfordere den Glauben in dem, für den sie geschieht. Die Verheißung ist Evangelium, frohe Botschaft, Evangelium, das ratum, frohe Botschaft, die eine f r o h e wird durch f r ö h l i c h e n Spezialglauben daran, dum hilare a me creditur[2]). Das Evangelium „Dir sind deine Sünden vergeben" will mich froh machen, aber ohne meine

1) IV, 1 nach dem Register IV, 2, 983. Vgl. auch seinen Satz in „Zur Religionsphilosophie Luthers", Z. f. Philos. 164, 91: „Erst dadurch, daß ich das Objekt erfasse, wird es zur Realität und je nach der Art meiner Erfassung bestimmt sich mein Besitz des Objektes. Fides est creatrix divinitatis non in persona sed in nobis." Ist dieser Satz Luthers wirklich kantisch? Vgl. Holl, Luther[2], S. 34[1].

2) E. Seeberg vergleicht (S. 102[105]) zur Korrelation von promissio und fides aus dem Präludium (W. A. 6, 514, 13 f.): „Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis." Man vgl. auch aus dem Präludium (S. 533, 12 f.) den Satz von größter Bedeutung: „sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur." Divinum „i m p l e t u r" per humanum!

frohe Gewißheit der Vergebung meiner Sünden kann es gar nicht sein, was es mir doch sein will: frohe Botschaft für mich. Insofern „ratifiziert" mein Glaube das Evangelium. Indem ich mich froh machen lasse, „mache" ich die Frohbotschaft. Und daß der Gläubige auch an Gott selbst etwas „ratifiziert", kann man deutlich machen mit dem Begriff des Wohltäters, der nach den Katechismen Gottes eigentlichen Charakter ausdrückt [1]). Der Wohltäter beabsichtigt als solcher, daß statt Nichtwohl Wohl zustande kommt. Wird seine Wohltat nicht akzeptiert, so bleibt Nichtwohl und er ist nicht Wohltäter geworden. Also „machet" erst die Annahme den Wohltäter. Man verzeihe diesen Elementarunterricht. Aber wir brauchen wirklich nicht bei „fides est creatrix divinitatis . . . deus non requirit, quam ut faciam deum" (W. A. 40, 1, 360, 5. 8) an Kant zu denken und womöglich Feuerbachs Gespenst zu sehen [2]), sondern können bei fides ratificat an Luthers Dogma sola fides iustificat denken, an die Rechtfertigung Gottes durch den Glauben des Menschen, worüber ich aus ZThK. 1925, 375—6 wiederhole: „Etwas, dessen Subjekt Gott ist, Beschaffung von Gerechtigkeit, wird erst vollendet, vollbracht, zustande gebracht durch etwas im Menschen, durch den Glauben." Erst mein froher Glaube an meine Freiheit von Schuld „machet" Gott, der Freiheitsgefühl und -gebrauch (getrostes Bitten usw.) beabsichtigt, zum Freisprecher.

1) Vgl. auch den bekannten Satz: „Göttliche Natur ist nichts anders denn eitel Wohltätigkeit", W. A. 10, I, 1, 100, 19 f.

2) Interessant ist Feuerbachs eigene Schrift: „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" [2] 1855, bes. S. 19. 69.

Newmans Religionsbegründung.

Von

Lic. theol. H. Steubing in Düsseldorf.

John Henry Kardinal Newman gehört zu den Männern, die erst nach ihrem Tode zur vollen Auswirkung kommen. Erst wenn sich die Person von ihrem Werke getrennt hat, öffnet sich der Blick für dieses. Die Zeit nach dem Kriege hat unbestreitbar in Deutschland eine Newman-Renaissance herbeigeführt. Nachdem schon zu Anfang des Jahrhunderts die französischen Modernisten (Bremond) den Konvertiten-Kardinal als ihren Vorläufer und kirchlich anerkannten Parteigänger für sich in Anspruch genommen hatten, wurde sein Werk, wohl aus apologetischen Interessen, seit Kriegsende auch in Deutschland mehr gewürdigt. Besonders die Jesuiten unter Führung des vorzüglichen Newman-Kenners Erich Przywara setzen sich stark für ihn ein. Seine Werke erscheinen in deutscher Uebersetzung, in theologischen Schriften legt man sein System dar, in Kontroversen nennt man ihn katholischerseits als Autorität und bringt ihn in bewußte Parallele zu Augustinus. Besonders seit Scheler die auf ihn gesetzten Hoffnungen einer echt katholischen (d. h. thomistischen) Philosophie nicht erfüllt hat [1]), steigt Newman

1) Die ersten großen Schriften dieses Philosophen bedeuten in der Tat den Versuch, kirchlich-katholische Gedanken mit modernsten philosophischen Mitteln, der Husserlschen Phänomenologie, zum Ausdruck zu bringen. Doch haben schon E. Przywara (Religionsbegründung 1923) und Mich. Wittmann (M. Scheler als Ethiker, 1923) vorsichtig sich abgegrenzt. Die neueste Wendung Schelers zu einer rein immanent gedachten, pankosmistischen Metaphysik, wie sie sein Buch „Die Wissensformen und die

als Vertreter dieser Verbindung von katholischer Frömmigkeit und Wissenschaft höher als je zuvor. Mag auch das Konvertitentum dieses Mannes den größten Anreiz bieten, ihn als Glied in die actio catholica einzureihen — die bekannte Diakonisse Gertrud v. Zezschwitz ist unter dem Einfluß von Newmans Bekehrungsgeschichte (Apologia) zum Katholizismus übergetreten —, seiner geschichtlichen Wirksamkeit und seiner Bedeutung für den Anglikanismus nach verdient er Beachtung auch seitens des Protestantismus. Die tief innerliche Frömmigkeit des Mannes, die Wahrhaftigkeit und Folgerichtigkeit seiner religiösen Entwicklung, der erstaunliche Mangel an Verständnis für das reformatorische Christentum [1]), der tragische Bruch, der dem Anglikanismus als Schicksal mit in die Wiege gegeben ist und in Newman seinen stärksten Exponenten zeigt, alle diese Momente sichern seiner Persönlichkeit regstes Interesse auch auf evangelischer Seite. Von besonderem Reiz ist sein eigenartiger Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Religion bzw. des Christentums katholischer Prägung; einmal wegen gewisser verwandtschaftlicher Züge mit dem Protestantismus, andererseits, weil Newman im Zeitalter des aufkommenden Naturalismus den Versuch gemacht hat, der sonst allein gültigen naturwissenschaftlich-quantitativen Methode eine eigene, theologische Methode entgegenzusetzen, um auf ihr den Wahrheitsbeweis und die Selbständigkeit des theologischen Denkens aufzubauen.

Newman war kein Systematiker. Streng folgerichtig durch-

Gesellschaft" 1926 erweist, zeigt deutlich die unüberbrückbare Kluft (vgl. E. Przywara in „Tragische Welt", Stimmen der Zeit, Bd. 111, Heft 9, Juni 1926, S. 189).

1) Seine gänzlich schiefen und bei seiner sonstigen Milde oft überraschend schroffen Urteile über die Reformatoren, besonders über Luther — auch schon aus Newmans anglikanischer Zeit — lassen sich nur daraus erklären, daß er die Reformatoren aus eigenem Studium heraus überhaupt nicht gekannt hat. Aus seinen Schriften leuchtet fast niemals eine Auseinandersetzung oder nur eingehendere Bekanntschaft mit dem evangel. Rechtfertigungsgedanken und Schriftprinzip hervor. Newman versteht in der Weise des Populärkatholizismus unter Protestantismus nur einen anarchischen religiösen Individualismus, bei dem jeder auf Grund willkürlicher Bibelexegese sich selbst sein Christentum zurechtmache.

geführtes Denken lag ihm nicht. Er war mehr Mann der Praxis, der Rhetorik, des Gemüts und der Ueberredung. Seine wissenschaftlichen Untersuchungen sind meist zu sehr — wie schon bei der Herausgabe der Traktate — auf bestimmte praktische Zwecke eingestellt und gehen darum nicht sehr in die Tiefe. Vielfach sollen sie, bewußt oder unbewußt, nur dazu dienen, eine bereits vorher auf anderem Wege gewonnene Ansicht nachträglich zu stützen [1]).

Originell an ihm ist sein Versuch einer Religionsbegründung auf die Tatsache und Funktion des Gewissens. Diese für einen Katholiken auffallend starke Betonung des Gewissens speziell in der Gotteslehre bezeugt eine dauernde Wirksamkeit des kalvinischen Erbes auch noch in der katholischen Zeit Newmans. Das mag der Grund dafür sein, daß er auch den Mitkatholiken später als schwächlich und liberal erschien. Pius IX. hatte deshalb die Erhebung Newmans zum Kardinal abgelehnt. Erst sein Nachfolger überwand die Bedenken. „Es war nicht leicht, man sagte, er sei zu liberal", schreibt der Papst nach England. Newman sieht im Gewissen die Offenbarung Gottes. Als Quelle der Gotteserkenntnis hat es weitaus den Primat vor den anderen Quellen wie Kirche, Schrift, Tradition und Offenbarung in der Natur. Im Gewissen erfahren wir die Bezeugung Gottes, denn die Gewissenserfahrungen bringen uns Gottes Willen als den eines überlegenen persönlichen Geistes nahe. Damit geben sie uns „die immer deutlichere Ueberzeugung von dem Dasein eines höchsten Gesetzgebers, von dem die einzelnen Mahnungen und Befehle ausgehen" [2]). Jede Anerkennung einer Gewissensentscheidung bedeutet zugleich Anerkennung einer höheren, ver-

1) Das gilt auch für seine Arbeit über die Lehrentwicklung der Kirche, die nach seiner Angabe in der „Apologia" je nach ihrem Ergebnis entscheiden sollte, ob er übertreten dürfe oder nicht. Er brach sie mit seiner Konversion ab. Aber N. war der einzige, der über den Ausgang dieser Arbeit im Zweifel war; seine Bekannten hatten ihm seit Niederlegung der Traktate den Weg, den er gehen würde, längst vorausgesagt.

2) Newman, Christentum. Aus seinen Werken zusammengestellt von E. Przywara S. J., übers. v. Karrer S. J. 8 Bändchen 1922. Zitat in Bd. 1, S. 11 ff. Dies und die folgenden Zitate meist aus „Grammar of Assent", in dem N. hauptsächlich seine Gewissenstheorie entwickelt. Weitere Stellen s. a. a. O. S. 47 ff., 51. 55.

pflichtenden Macht. Das geschieht vor allem in dem Gefühl der Verantwortlichkeit, aber auch in dem der Schuld und Verpflichtung. Denn dies Gefühl stellt sich auch dort ein, wo durch unser böses Denken und Handeln niemand geschädigt worden ist. Wenn wir uns aber schämen, so liegt darin beschlossen, daß wir uns vor jemandem schämen und fürchten. Entsprechendes erweist sich im Vorgang des guten Gewissens. Die Freude, die es zum Ausdruck bringt, ist von der gleichen Art wie die nach dem Lobe einer Persönlichkeit, die über uns zu bestimmen hat; sie weist damit auf ein persönliches Wesen höherer Art hin, das über uns regiert und uns vernichten kann. Solche Erfahrungen können aber nicht einer sinnlichen Objektgegebenheit gegenüber stattfinden; sie lassen sich (erkenntnismäßig) nur auf eine geistige Persönlichkeit über uns beziehen: auf Gott.

Damit beweist die Existenz des Gewissens einen heiligen Richter und Vergelter. Es schlingt ein unlösbares Band zwischen Schöpfer und Geschöpf. Wir können den Gottesbeweis des Gewissens auch auf dem Umwege über unser Dasein heraus gewinnen, nämlich so: Meiner Existenz bin ich mir ganz gewiß; sie ist mir — in Husserlscher Terminologie gesprochen — eine „primäre existenzielle Gegebenheit". Zu meiner Existenz gehört aber als untrennbarer Bestandteil die Funktion des Gewissens. Nun erweist aber das Gewissen Gott als den Richter. Also bin ich, da ich meiner Existenz ganz gewiß bin, damit auch Gottes als des Richters ganz gewiß [1]). Das Gewissen ist für Newman der einzig wirkliche Gottesbeweis; ohne diese Erkenntnis müßte ihn die reine Weltbetrachtung zum Atheisten machen (Apol. S. 258). Kein Mensch hätte sonst ein Bewußtsein von gut und böse [2]). Freilich erfährt später für den Katholiken Newman die Autorität des Gewissens, die nach solcher Ableitung absolut ist, doch in etwas ihre Begrenzung durch die Macht und Autorität der Kirche. Denn es könnten ja Zweifel an der Richtigkeit der Gewis-

1) Newman, Apologia pro vita sua. Ausgew. Werke, her. M. Laros, 1922 Bd. 1, S. 215 ff; Christentum I, S. 24; VI, S. 8.

2) Predigten aus der kathol. Zeit, Ww. Bd. 6 (her. Laros), 1924, S. 145.

sensentscheidungen bestehen bleiben. In diesem Falle gibt die Autorität der Kirche die Entscheidung. Das Gewissen bezeugt, daß das Sittengesetz selbst von Gott gegeben ist. Daher ist Ruhe des Gewissens ein typisches Merkmal des Christen (Christentum V, 88 f.). Vor der Größe dieses Richtergottes und vor seiner Gegenwart, wie sie uns das Gewissen kundtut, wird alles Irdische nichtig (ebd. S. 8). Nun weiß Newman sehr wohl, daß der Gottesbeweis aus dem Gewissen kein Beweis im Sinne der strengen Logik ist. Vielmehr unterscheidet er Gotteserkenntnis vom theoretischen Erkennen dadurch, daß er jene als „suggestions of our conscience" versteht [1]). Im streng mathematischen Sinn kann das „Argument aus dem Gewissen" nicht die Wahrheit des Christentums beweisen; es soll nur eine Art psychologischer Grundlegung sein („argument ... for laying the ground of Christianity") [2]). Diese ist aber andererseits für Newman so ausschlaggebend, daß er sich ohne das Gewissen keinerlei Gotteserkenntnis noch ein religiöses Innenleben denken kann, denn „the essence of religion is the idea of a moral governor and a particular providence" (ebd. S. 45); beides aber ist ihm im Gewissen gegeben. Ein Stück Kalvinismus bricht hier durch die katholische Hülle hindurch. Dieser Gottesbeweis gibt aber ebensolche Evidenz wie ein streng logischer, wenn auch in anderer Weise, nämlich im Sinne der „antecedent probability" (ebd. S. 25 u. B. IV S. 28); in der Religion gibt es für Newman Gewißheit nur durch Häufung von Wahrscheinlichkeiten (Apol., S. 217), was trotz aller Ablehnung der logisch-naturwissenschaftlichen Beweisführung auf eine rein rationale Religionsbegründung hinausläuft. Diese Wahrscheinlichkeiten gibt das Gewissen an die Hand, indem es Gott erweist als Belohner und Richter, d. h. als Person, die über uns zu bestimmen hat: „Our great internal teacher of religion is ... our conscience" [3]). Gerade die vollständige Machtlosigkeit des Willens gegen den Gewissensspruch und das strenge Bemühen ihm zu will-

1) Ebd. Bd. 1, S. 5; dort von Karrer etwas mißverständlich übersetzt mit „innere Mahnung".

2) Zitiert bei: E. Przywara, Einführung in Newmans Wesen und Werk; in Newman, Christentum Bd. 2, S. 29.

3) Zitiert bei Przywara, Einführung S. 49 f.

fahren, hebt Gott als die Ursache dieses eigentümlichen Verpflichtungsgefühles heraus: „Here, then, at once, we have the elements of a religious system" (ebd. S. 51). Der Gehorsam dem Gewissen gegenüber hat die Art des Glaubens an sich (ebd. S. 57); er ist darum ein Vermögen der Divination, entsteht „spontaneously" und steckt in jedem Menschen als sein „first principle" (S. 48). Die Wichtigkeit des Gewissens bei Newman ergibt sich aus seinem Religionsbegriff, der deutlich noch die kalvinistische Beeinflussung aufweist [1]). Zum Wesen der Religion gehört ihm ein Dreifaches: Kenntnis von der Existenz Gottes, Kenntnis seines Willens, und Kenntnis von unseren Verpflichtungen ihm gegenüber (knowledge of God, of his will, of our duties toward him); das dritte aber ist weitaus das wichtigste Kennzeichen davon, daß jemand Religion hat [2]). E. Przywara hat in neuester Zeit unter Heranziehung noch ungedruckter Tagebuchstellen Newmans dessen Gottesbeweis aus dem Gewissen erneut untersucht [3]). Auch diese Stellen bezeugen deutlich die Absicht Newmans, keinen formal-logischen Beweis geben zu wollen, sondern einen Erfahrungsbeweis aus der Entstehung und dem Bewußtwerden sittlicher Normen heraus. Allerdings erfolgt dieser Beweis dann doch mittelst eines Syllogismus: Obersatz: Der Gewissensvorgang bezeugt durch sein Urteilen die Tatsache meiner Existenz. Untersatz: Meine Existenz kann aber nur von Gott sein. Schluß: Also beweist das Gewissen die Existenz Gottes. Mittelst eines modifizierten Cartesianismus ergibt sich danach die Gottesgewißheit aus der Gewißheit des natürlichen und sittlichen Lebens: „There is a God, because there is a moral obligation."

Das ist beinahe der moralische Gottesbeweis Kants. — Es ist für den protestantischen Beurteiler Newmans von Interesse zu erfahren, wie die katholischen Lobredner Newmans sich zu diesem fast evangelisch anmutenden Primat des Gewissens (nicht seinem Got-

1) Vgl. zu Calvins Gewissenslehre: Institut. christ. relig. Buch IV, 10. 4; III, 19. 15; IV, 10. 3.

2) Bei Przywara a. a. O. S. 49 A. 2.

3) J. H. Newmans Problemstellung, in „Stimmen der Zeit" Bd. 112, H. 6 (1927), S. 437.

tesbeweis) verhalten. Sie mühen sich ab, das scholastische Grundprinzip der Metaphysik darin wiederzufinden; doch muß auch Przywara zugeben, daß Newman für eine tiefere Analyse sich durch eine zum mindesten ungeklärte Erkenntnistheorie bedingt zeige (ebd. S. 445). Newman macht in seiner Religionsbegründung einen Schluß vom Verpflichtungserlebnis zum verpflichtenden Gott, d. h. vom Relativen, Gegebenen, zum Absoluten, Ungegebenen; dieser Schluß hat aber logisch keinerlei Ueberzeugungskraft in sich. In seinem Tagebuch vom 7. Nov. 1859 hat Newman angegeben, warum er den Beweis aus dem Gewissen so bevorzugt. 1. Er sei jedem leicht verständlich und einleuchtend. 2. Er sei keine abstrakte Erklärung, sondern vielmehr Quelle aller Religiosität (er wird aber doch von Newman nur mittels eines logisch-abstrakten Schlußverfahrens gewonnen!). 3. Er verlege die Möglichkeit des Irrens vom Willen hinweg mehr ins Taktgefühl („into a mere taste"); schließlich gebe auch die Tatsache des Gewissens die unmittelbare Einsicht in die eigene Existenz (S. 444). Newman hat zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit, zwischen erkenntnistheoretischer und Glaubens-Gewißheit, zwischen logischem und religiösem Erkennen nicht klar geschieden. Sein Gewissensbeweis für die Religion ist daher in keiner Hinsicht zwingend. Newman hat Kant erst spät (1860) kennengelernt und auch da nur in fremder Darstellung. —

Die Art der Gotteserkenntnis ist bei Newman als Intuition zu verstehen, trotz oder gerade wegen seines Gewissens„beweises". Das Gott „Schauen" (Christentum I, 20), das ihn „unwillkürlich Ergreifen", das „Fühlen" des Gewissens [1]) weist ihn mit seiner unmittelbaren, intuitiven Erkenntnisart in die Nachbarschaft Pascals und — in der Gegenwart — Schelers. Man muß auch bei der Art der Newmanschen Beweisführung, worauf Przywara mit Recht hingewiesen hat, berücksichtigen, daß er gegen die alles beherrschende naturalistische Methode und Beweisführung kämpfen will, die nur den Beweis aus der Naturkausalität gelten lassen will [2]). Demgemäß will Newman eine Art Induktionsbeweis geben, freilich mit

1) Predigten, Ww. 6, S. 144; Christentum V, 95.

2) „Unmittelbare Intuition", Stimmen der Zeit, Bd. 105, H. 9, S. 224 f.

unzureichenden Mitteln. Die „probability" ist darum wesentlich negativ zu verstehen, als nicht-kausaler Beweis. Newman selbst protestiert gelegentlich [1]) gegen den Vorwurf, er stelle einem sicheren nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis gegenüber; ihm gilt vielmehr das Ergebnis kombinierter Wahrscheinlichkeiten doch als gültiger Beweis („a real proof"), wenn auch keine „evidence of revelation" im mathematischen Sinne. Aber trotz des guten Willens erweist sich Newmans Gewissenstheorie als ungeeignet zu einer Glaubensbegründung. Denn entweder ist auch dieser „Beweis" durch Häufung von Wahrscheinlichkeiten oder aus dem Gewissensspruch ein Syllogismus, dann ist er falsch; zum mindesten ermangelt ihm die logische Evidenz. Ohne solche aber ist ein Schlußverfahren sinnlos. Oder — und so mag es Newman wohl gemeint haben — es handelt sich dabei um eine intuitive Erkenntnis; die aber bedarf des syllogistischen Schemas nicht. Es geht auch nicht an, wie es E. Przywara versucht hat [2]), Intuition zu erklären als eine Kette von Schlußfolgerungen, deren Einzelglieder nicht zum Bewußtsein kämen. Bewußt werde nur die auf unbewußten Wegen objektiv gewordene Gesamtüberzeugung. Das ist aber nur ein Spiel mit Worten. Es liegt im Begriff des Schlusses, daß seine Glieder zum Bewußtsein kommen; sonst würde Intuition — im Sinne Przywaras — bedeuten: Ich bin mir des Unbewußten bewußt. Nur insofern ist Przywara recht zu geben, als der Gewissensbeweis bei Newman objektiv gemeint ist, wie ja überhaupt der Begriff der Intuition nicht den des subjektiven Meinens enthält, sondern vielmehr nur eine andere *Art* des Erkennens, die direkte, gegenüber dem indirekten, kategorial-kausal verlaufenden Erkennen bezeichnet. Aber wenn ich im Sinne Newmans eine Anzahl Einzeldinge (probabilities) als Summe zusammenschaue und dieses Ergebnis dann als logischer *Beweis* auftritt, dann ist dieser Schluß ungültig, weil die Prämissen falsch bzw. unbegründet sind. Auch der Herausgeber und deutsche Uebersetzer der Werke Newmans, Martin Laros, vertritt in der Gotteserkenntnis einen Intuitionismus, die „inward

1) Mitgeteilt bei Przywara: N.s Problemstellung, a. a. O. S. 436 f.
2) Religionsbegründung, S. 283; vgl. auch ebd. S. 282.

perception" Newmans. Laros hat deutlicher als Newman selbst herausgearbeitet, daß intuitives Erkennen eine dem diskursiven Erkennen wohl gleich *wertige*, aber nicht gleich *artige* Erkenntnisart ist, die mindestens den gleichen Gewißheitsgrad zu haben pflegt wie mathematisch-quantitative Erkenntnis [1]). Sie kommt deshalb in erster Linie für eine erkenntnistheoretische Bestimmung des Glaubenserkennens in Frage. Das „credo, ut intelligam" ist von Newman mit starker Neigung ins Intellektuell-rationale verstanden. Daher kommt es dann, daß auch dieser Intuition, entsprechend dem nomistischen Zug des Katholizismus, Gott sich nur als Lehrer, Schöpfer und Richter erweist. Nur gelegentlich sucht Newman auch einmal vom Richter-Gott zum Erlöser-Gott vorzudringen: Die Empfindung Gottes als des Richters ist insofern bereits erste Stufe der Hingabe an Gott, als daraus das Verlangen erwächst, die eigene Unvollkommenheit, die uns das Gewissen vorhält, abzustellen. Je genauer wir es damit nehmen, um so mehr sehen wir unsere Mängel und ersehnen Vergebung; bis sich schließlich das Herz, da es im Gewissen nur Gericht und kein Erbarmen sieht, zum Evangelium der Gnade hinwendet (Christentum, I 45 ff.). Aber solche evangelischen Töne sind sehr selten bei Newman. Die Gewißheit des Heiles garantiert schließlich doch wieder die Hierarchie und apostolische Sukzession der römischen Kirche. Aber das Gewissen hat den unbedingten Primat als Mittel der Gotteserkenntnis und genügt auch im allgemeinen dazu. Erst in Newmans späteren Schriften klingt es gelegentlich mit ein, daß dieser natürliche Führer zu Gott ohne den Beistand der Kirche und das Vorbild der Heiligen leicht dem Irrtum ausgesetzt ist. Besonders dort, wo der Katholizismus wenig verbreitet ist, ist auch das natürliche Licht des Gewissens getrübt, und die Menschen begehen leichter einen Fehltritt (Predigten a. a. O. S. 1). An sich zwar könnte das Gewissen von sich aus alle Pflichten gegen Gott aufweisen und zur Klarheit religiöser Erkenntnisse führen — es ist bezeichnend, daß dies für Newman genügt —, wenn nur die im Gewissen schlummernde Kraft erweckt würde. Das bringt aber nur die römische Kirche fertig (ebd. S. 214).

1) Vgl. die Auseinandersetzung mit ihm bei Przywara, Religionsbegründung, a. a. O.

Müssen jedoch nicht zwischen den Ansprüchen der unfehlbaren Kirche und denen des unfehlbaren Gewissens Differenzen eintreten? Wem soll dann der Mensch gehorchen? Denn beide bilden keine Einheit. Sie sind auch oft genug auseinandergetreten in der Geschichte. Zudem verkörpert dieser Gegensatz zugleich den von Individuum und Gemeinschaft. Newman ist hier nicht klar. Sein oben geschilderter absoluter Primat des Gewissens verträgt keinerlei Nebeninstanz in der Kirche; diese tritt erst in Newmans späteren Jahren als Ergänzung und Entscheidung für Zweifelsfälle hinzu. Das Gewissen spricht zwar nur die Pflicht zum Glauben aus, ist aber doch auch vollständige Gottesoffenbarung und daher unbedingt autoritativ. Es ist Exponent der natürlichen Religion, Ersatz für konkrete Offenbarung, aber ihr an Wert gleich. Przywara sucht diese Schwierigkeit bei Newman dadurch zu beseitigen, daß er ein Analogie- oder Kongruenzsystem konstruiert, wonach Kirche und Gewissen bei Newman gleichwertig seien und einander ersetzen könnten. Denn der transzendente Gott, der sich im Gewissen in Spuren zeige, erweise sich voll erst in der kirchlichen Autorität [1]). Aber damit ist die Kirche doch übergeordnet. Tatsächlich hat denn auch Newman kein solches „Kongruenzsystem" aufgestellt. Die Kirche tritt nur als Lückenbüßer bei Zweifelsfällen des Gewissens ein; im späteren Alter tritt, wie natürlich, die Autorität der Kirche etwas stärker in den Vordergrund, ohne aber dem Gottesbeweis des Gewissens etwas von seiner Autorität zu nehmen. Der katholische Beurteiler setzt, um den bei Newman zweifellos vorhandenen Bruch zu überdecken, Offenbarung und Kirche restlos gleich. Zudem baue ja die Kirche alle Pflichten

1) Religionsbegründung, S. 281; Unmittelbare Intuition, a. a. O. S. 425. K. Adam hat in seinem gegen Heiler gerichteten Buch „Das Wesen des Katholizismus" 1926, S. 216 ff. den Primat des Gewissens durch den Hinweis darauf zu verteidigen gesucht, daß das Gewissen der Gläubigen an der Objektivität der göttlichen Offenbarung orientiert sei. Aber das wird tatsächlich durch die Entscheidungen des Vatikanums (I, Sess. III, C. 3, Mirbt: Quellen zur Gesch. d. Papsttums u. d. röm. Kathol., 3. A., 1911, S. 368) wieder aufgehoben, da nur die Hierarchie die richtige Auslegung der Offenbarung geben kann. Damit ist alle Gewissensnot ex cathedra gelöst.

auf das Gewissen auf, indem sie sie als Gewissenspflichten fordere. Auch für die Kirchenlehre sei das Gewissen grundlegend, „insofern Uebernatur Natur voraussetzt, Glaube die Erkenntnis der Pflicht zu glauben" (Przywara, Einführung, 82 f.). Gewissen sei nur die Stimme des Gesetzgebers, dessen äußerer Ausdruck Papst und Kirche seien (Newman, Christentum, II 49). Damit wird aber die Gewissenslehre Newmans einfach in ein erkenntnistheoretisches Apriori umgedeutet. Dem widerspricht jedoch Newmans Absicht ganz klar, er will vielmehr mit seiner Gewissenslehre eine Gotteserkenntnis auf Grund von Schlußfolgerungen geben: „After all, you do not know, you only conclude, that there is a God" (Predigten S. 15). Dieser Schluß kommt zustande teils durch Häufung von Wahrscheinlichkeitsgründen (probabilities), teils auf intuitivem Wege (suggestions). „He (= Gott) has taught you this law, unequivocally indeed, but by deduction and by suggestion, not by direct commend"; Gott spricht zu uns „by your inward sense" (Predigten S. 158). Zu einer klaren erkenntnistheoretischen Scheidung beider Erkenntnisarten ist Newman nicht gekommen, daher er auch schon zu seinen Lebzeiten über viel Mißverstehen zu klagen hatte. — Mit der sonst so stark hervorgehobenen Wichtigkeit des Gewissens kontrastiert scheinbar seine Fehlbarkeit. Aber trotz dieser Möglichkeit bleibt der Gehorsamsanspruch des Gewissens bestehen, auch dann, wenn es falsch führen sollte. Ja, gerade das ist oft der beste Weg, um Licht zu gewinnen, weil sich dabei dem Menschen die Konsequenz eines nicht von Gott geleiteten Gewissens offenbart und ihn so leichter wieder zu Gott zurückführt (Apol. S. 223).

Eine Gesamtbeurteilung dieser eigenartigen Religionsbegründung auf das Gewissen ist wegen der unklaren Erkenntnistheorie Newmans schwierig. Zweifellos hat er das Gewissen zu stark materialisiert, indem er daraus einen Gottesbeweis mit zwingender Evidenz zu gewinnen glaubt durch Gleichsetzung von Gewissen und Offenbarung. Dabei tritt einmal die für das Christentum wesentliche geschichtliche Offenbarung in Christus ganz in den Hintergrund. Andrerseits unterscheidet Newman nicht zwischen Gewissens norm und Objektbeziehung des Gewissensurteils, d. i. seinen In-

halten. Diese sind wandelbar und richten sich nach der sittlichen Einsicht des Handelnden. Das Infallible des Gewissens besteht nur in der Giltigkeit des Gewissens u r t e i l s. —Immerhin weist Newman mit großer Energie darauf hin, daß das Gewissen ohne religiöse Grundlegung ein gänzlich unerklärbares Faktum bleibt. Freilich, die Offenbarung als solche stellt es nicht dar. Offenbarung ist eine Glaubenserfahrung, Gewissen aber zunächst ein vorreligiöses Phänomen. Es weist wohl auf eine überindividuelle Autorität hin, die aber, wie die Geschichte empirisch und Kants Antinomienlehre erkenntnistheoretisch erweist, keineswegs notwendig im Sinne des persönlichen Gottes der Christen gefaßt zu sein braucht. Sie wird das vielmehr erst dort, wo schon von anderer Erfahrung her Gott uns nahegetreten ist. Alle Gottespostulate oder -beweise haben nur für den Beweiskraft, der sie nicht mehr nötig hat. Erst wo die Schuld zur Sünde wird, spricht aus dem Gewissen der Gott Jesu Christi zu uns. Selbst wenn der Beweis, wie ihn Newman führt, logisch zu rechtfertigen wäre, so würde er außer dem D a s e i n Gottes noch nichts beweisen. Dieser Gott bliebe fast völlig in der Sphäre der reinen Metaphysik. Nur e i n e Eigenschaft persönlicher Art hätte er: Das Richten. Aber das wäre erst der Gott des Alten Testaments, der Gott des Gesetzes. Der Gott Jesu aber ist der, der Sünden vergibt, und das erkennen wir nicht aus dem Gewissen. Dieses kann uns nur bis zur Unheilsgewißheit führen, nicht zur Heilsgewißheit. So hat es der Römerbrief verstanden, und so hat es auch L u t h e r erklärt. Wo darum unser Gewissen von Verdammnis spricht, ist das ein Zeichen davon, daß im Innenleben etwas noch nicht in Ordnung ist und der Friede Christi noch nicht eingezogen ist: „Si autem adest conscientia vel (man beachte die Nebeneinanderstellung!) pavor, signum est, iustitiam hanc ablatam, gratiam amissam esse e conspectu et Christum obscuratum non videri“ [1]). Wo aber keine Sünde mehr als unvergeben drückt, muß auch der Schrecken der Gewissensstimme zum Schweigen kommen: „Cum ergo hic (in der iustitia coelestis) peccatum non

1) Luther: In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius (1535), Ww., Weim. Ausg. 40, 1. S. 50/51.

habeat locum, certe nulla est conscientia, nullus pavor, nulla tristitia" (ebd. S. 47). Bei Newman hingegen hat der nomistische Zug des Katholizismus durchgängig den evangelischen Vergebungsglauben beiseite gedrängt, was sich auch deutlich in seinen Predigten bemerkbar macht. Der schwächste Punkt ist die Beweisführung aus einer Häufung von Wahrscheinlichkeitsgründen. Die Quantität der Gründe bedeutet nichts für die Wahrheit der Religion. Dieser Beweis muß entweder in die Skepsis führen oder in die Mystik, die ja beide Kinder der gleichen Mutter zu sein pflegen, des intellektualistischen Relativismus. Weil Newman die neutestamentlich-reformatorische Tatsache der rechtfertigenden Tat Gottes in Christus nicht beachtet, verbaut er sich die Möglichkeit, das Gewissen als Glied in diese Heilskette, als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, einzufügen. Er mündet so in einen versteckten Relativismus und Intellektualismus, der nicht mehr protestantisch und noch nicht katholisch ist, der Gesetz ist und nicht Evangelium. Zu seiner Stütze bleibt schließlich nur noch die Autorität der Hierarchie übrig.

Kritische Berichte.

Zur Auseinandersetzung mit Gogarten, Brunner und Barth.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

1. Gogarten und Brunner.

a) F. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena, Diederichs 1926. M. 6.—, geb. 8.50.
b) E. Brunner, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tübingen, Mohr 1927. M. 14.40, geb. M. 16.40 (s. unten S. 238).

a) Der Haupttitel des Buches von Gogarten konnte so etwas erwarten lassen wie eine Dogmatik; und es werden in der Tat alle möglichen entscheidenden Fragen des dogmatischen Denkens darin behandelt. Eine ausgeführte Dogmatik aber ist es nicht und will es nicht sein, sondern — wie der Untertitel angibt — eine Untersuchung über Glauben und Geschichte, im besondern und in entscheidender Weise über Glauben und Geschichte der christlichen Offenbarung. Diese aber ist das Geschehnis der Offenbarung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. So rechtfertigt sich das „Ich glaube an den dreieinigen Gott" als Ueberschrift über das Ganze dieser Untersuchung über Glaube und Geschichte. Es ist eine Behandlung der trinitarischen Offenbarung unter der Themastellung, die der Untertitel angibt oder doch unter dem unter dieser Themastellung gewonnenen Gedankenschema des Ich-Du-Verhältnisses als Anspruch und Verantwortung. Indem wir davon absehen, uns auf Gogartens Behandlung alles dessen einzulassen, was er von einzelnen Fragen auf dem Wege seiner Darlegungen berührt, beschränkt sich unsere Auseinandersetzung auf die leitenden Hauptgedanken und Interessen seines Buches.

Der vom Verfasser gewählte Hauptitel seines Buches rechtfertigt sich noch in einer anderen Hinsicht. Man erwartet von einem Buch, das sich unter

diesen Leitsatz stellt, unwillkürlich, daß es sich auch sonst zu den Formulierungen der kirchlichen Ueberlieferung bekennen wird. Und das ist in der Tat in weitestgehendem Maße der Fall. Besonders die letzten beiden Kapitel geben uns eigenartige Rekonstruktionen einzelner Lehrpunkte der kirchlich geltenden Lehrüberlieferung. So gibt sich das Buch durch das ihm vorausgestellte Bekenntnis ganz zu Recht von vorneherein zu erkennen als ein Dokument der modernsten Theologie des alten Glaubens.

Gogartens Kampf geht gegen die Auffassung des Christentums, als enthalte es allgemeine Wahrheiten und menschliche Wesensnotwendigkeiten, während es sich doch dabei um ein ganz bestimmtes, besonderes Ereignis handelt, um die Botschaft von diesem Ereignis und um deren einfaches Hinnehmen, lauter Dinge, die es ausschließen, daß das Gewißwerden davon — wie das bei Allgemeinwahrheiten der Fall ist — vom Menschen her begründet ist. Zu dem Zwecke setzt er gegen den Humanismus der philosophischen Deutung der Geschichte als einer vom Menschen her durchschaubaren unendlichen Entfaltung der im Menschentum enthaltenen Möglichkeiten — denn die eben führt dazu, auch das Christentum als eine solche vom Menschen her erfaßbare Allgemeinwahrheit zu sehen, — den Glauben an die Geschichte als Schöpfung Gottes. Damit verliert sich nicht nur ihre vermeintliche Ueberschaubarkeit vom Menschenstandort aus — im Gotteswillen allein hat sie ihre Zusammenfassung; es verlegt sich zugleich das eigentliche geschichtliche Geschehen aus einem vermeintlichen unendlichen allgemeinen Fortschritt der Entwickelung in den jeweils gegenwärtigen konkreten Augenblick mit der vom Herrn und Schöpfer der Geschichte grade für hier und jetzt unwiederholbar geforderten Entscheidung — nicht ein unendlich fortlaufender Fortgang des Geschehens, sondern die wirkliche Zeithaftigkeit, d. h. vorübergehende Vergänglichkeit solcher Entscheidung fordernder Momente ist die Signatur der Geschichte als Schöpfung —; und endlich erfolgt eine jede solche Entscheidung nicht als vernunftmäßige Zustimmung zu einer vom Menschen selber heraus erfaßbaren, weil in seinem Wesensbestand begründeten allgemein geltenden Wahrheit, sondern sie kann nur erfolgen als einfache „Anerkenntnis", d. h. einfaches Hinnehmen eines schlechthin schöpfungshaft Gegebenen, Kontingenten. Damit aber stehen wir, sobald als wir an die Geschichte als Schöpfung glauben, überall, wo sie als wirkliche Geschichte gelebt wird, in derselben Situation des deutungslosen einfachen Hinnehmens und Hinnehmenmüssens wie gegenüber der Botschaft vom gleichfalls schöpfungshaften Ereignis, das wir meinen oder doch meinen sollten, wenn wir „Christentum" sagen.

Man wird Gogarten recht geben müssen, wenn er gegen die Um-

deutung dessen, was uns mit dem Christusereignis gegeben ist, in eine menschliche Allgemeinwahrheit Protest erhebt. In diesen Zusammenhang gehört alles Zurückgreifen auf die „Religion Jesu" und deren Aneignung als das Entscheidende und die damit zusammenhängende Auffassung Jesu als religiöser Genius und Verkünder dieser Religionswahrheit. Diese Betrachtungsweise wird den für das religiöse und darum auch für das theologische Denken wesentlichen Stücken nicht gerecht: der an ein bestimmtes konkretes Geschehen gebundenen Offenbarung und dem Glauben als dem besonderen Verhältnis dazu. Und sie kann dem auch nicht gerecht werden. Denn es wird hierbei nicht in religiösen Kategorien gedacht, sondern in Kategorien des weltanschaulichen Denkens. Demgegenüber bemüht sich Gogarten um ein Denken in religiösen Kategorien und damit um eine wirklich theologische Erfassung wie des Christusereignisses als Offenbarung, so der Geschichte innerhalb deren diese Offenbarung geschieht, als Schöpfung Gottes.

Zustimmen kann ich auch Gogartens Protest gegen die herrschende Geschichtsauffassung der vergangenen Jahrzehnte unter dem Leitgedanken eines mit Sicherheit ablaufenden unendlichen Fortschrittes in der Entfaltung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten. Und auch darin hat Gogarten recht, wenn er meint, diese Geschichtsphilosophie bringe die Geschichte um ihren Entscheidungsernst, wenn es auch zu weitgehend ist, eine — wenn auch unbewußte — Absicht, dem Entscheidungsernst der wirklichen Geschichte zu entgehen, dieser Art Geschichtsdeutung zu substituieren.

Es ist nicht ein bloßes Sichnichtmehrherausfinden aus den Erschütterungen der letztdurchlebten Geschichtskatastrophe, was uns den Weg zu solcher das geschichtliche Sein vermeintlich voll erfassenden Fortschrittsdeutung nicht mehr zurückfinden läßt, sondern das Achtgeben auf den wirklichen Entscheidungsernst der jeweiligen, nicht wiederholbaren geschichtlichen Situation und die ihr auferlegte Verantwortung [1]), sowie die allein dem Glauben mögliche volle Offenheit für alle Problematik der wirklichen Geschichte. Jener geschichtsphilosophische Dogmatismus erscheint von hier aus als einer der vielen Versuche menschlicher Weltanschauungsbildung, sich gegen das beängstigende Dunkel der Wirklichkeit durch den Entwurf scheinbar durchschaubarer Einheitsbilder der Wirklichkeit zu schützen [2]).

---

1) Vgl. meine Veröffentlichung: „Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen und seine Wahrheit religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht", 1912; sowie Hm. Siebeck über Freiheit, Entwickelung und Vorsehung, 1911.

2) Vgl. ZThK 1927, S. 40: Glaubensgewißheit und Wirklichkeitsforschung.

Auch darin hat Gogarten sicher nicht unrecht, daß der Zug zum immanenten Humanismus, wie er sich bei diesen geschichtsphilosophischen Konstruktionen immer wieder bemerkbar macht, mit der Glaubensauffassung der Geschichte als Schöpfung und Offenbarung Gottes in Spannung gerät, während die Einstellung auf den Entscheidungsernst des jeweils gegenwärtigen Geschichtsaugenblicks mit seinem Anruf den Weg dahin öffnet.

Gogartens Protest gilt aber nicht nur der bestimmten Deutung der Geschichte als eines durchschaubaren, sicher fortschreitenden Entwicklungszusammenhangs aller im Menschen angelegten Möglichkeiten; er gilt allem und jedem auch noch so bescheidenen Versuch einer menschlichen Deutung der Geschichte. Geschichte ist etwas Ganzes nur als Gottes Werk und in seinem Schöpferwillen, und darum eben vom Menschenstandort in keiner Weise deutbar. Mehr gibt es hier schlechterdings nicht als den „tröstlichen Glauben, daß man im gehorsamen Hören . . . das gesagt erhält, was Gott in seinem Plan gerade jetzt in diesem Augenblick und an dieser Stelle von mir getan haben will" (180). Ueber diese „verantwortliche und deutungslose Gebundenheit an die eigene Situation und ihren Anspruch" (103) geht es schlechterdings nicht hinaus. So allein steht man, wie man soll, in der wirklichen aktuellen Geschichte als Schöpfung Gottes.

Auch für diese Aufstellungen Gogartens habe ich Verständnis. Ist nicht der Mensch Schöpfer der Geschichte, sondern Gott, dann ist damit einfach gegeben, daß es eine volle und wirkliche Durchschaubarkeit der Geschichte ebensowenig gibt wie der sonstigen Schöpfung Gottes; und ohne Zweifel auch hat der Glaube keinerlei Interesse daran, die Geschichte in diesem Sinne als ein Ganzes verstehend zu durchschauen. Es bedarf dessen nicht, da er allem Undurchschaubaren gegenüber an dem Glauben an den Herrn und Schöpfer der Geschichte genug hat und weiterer Sicherungen in ihren bleibenden Dunkelheiten nicht bedarf. Ja er widerstrebt viel eher einem solchen Unterfangen, eben weil ihm die Geschichte Gottes Schöpfung ist und als solche sich unserer menschlichen Erfassung entziehen muß. Ob aber Gogarten darin nicht zu weit geht, daß er uns so ganz und gar in die jeweilige konkrete Situation und den in ihr darin liegenden Anspruch eingesperrt sein läßt, ohne jeden von da aus sich ergebenden weiteren Ausblick?

Daß Gogarten hierin so radikal ist, hat seine Ursache an seiner radikalen Ablehnung aller anderen Verantwortlichkeit und Entscheidung als derjenigen, die in dem Anspruch des mir in der Zufälligkeit des geschichtlichen Seins begegnenden Du gegeben ist. Verantwortlichkeit gibt es nur gegen ein Du. Und da Geschichte in-Verantwortung-stehen bedeutet, gibt es auch Geschichte nur, wo ein Ich und ein Du ist. Ja, „der Mensch hat keine andre Wirk-

lichkeit außer seinem Angesprochensein durch den Andern" (144). Diese Thesen sind für die ganze Gedankenführung des Buches von grundlegender Bedeutung. Sie aber bedeuten m. E. eine Verengung der geschichtlichen Wirklichkeit [1]).

Gewiß gibt es aktuelle Geschichte mit ihrem Entscheidungsernst nur dort, wo ein Ich unter einer verbindlichen Forderung steht. Es gibt aber ganz klar verpflichtendes Soll, das es nicht mit einem Du zu tun hat; und darum auch nicht-Du-bezogene Verantwortlichkeit und demnach auch Entscheidung. Oder was hat es mit dem Du zu tun, von welchem hier die Rede ist, daß ich einen Weg des Denkens gehe, den ich von mir aus lieber nicht ginge; ich gehe ihn aber doch unter einem hier für mich geltenden Soll, das mich für jeden Schritt meines Denkens verantwortlich macht? Und auch im Gebiet des Sittlichen steht doch gewiß nicht jede konkrete Situation mit ihrer Forderung unter dem Anspruch eines mir gerade begegnenden Du. Dann aber spielt sich nicht aller Entscheidungsernst des geschichtlichen Seins lediglich ab zwischen dem Ich und dem Du; sondern es gibt auch einen vollen Ernst der Entscheidung, da das Ich sich einfach bei sich selbst geltender Forderung gegenüber sieht. Was gibt uns ein Recht, diese Begegnung anstatt mit dem Anspruch eines Du einfach mit geltender Forderung aus der aktuellen Geschichte zu streichen?

Gogarten stellt es freilich so dar, als sei hierbei das Ich ganz bei sich selbst, in seiner unbegrenzten Ichhaftigkeit. Das wäre doch nur dann der Fall, wenn wir diese Verhältnisse dahin deuten — aber eben deuten —, daß es sich dabei lediglich handle um ein Verhältnis des empirischen Ich zu einem — womöglich gar selbstgewählten — Ideal seiner selbst. Das aber ist der Sachverhalt hier gerade nicht, wenn wir ihn wirklich deutungslos nehmen. Sondern es handelt sich auch hier um ein dem Ich wohl nicht von außen her, doch aber ihm mit verpflichtendem Anspruch ganz eigentlich Entgegentretendes, das nicht nur vor irgendeine Wahl stellt, sondern vor eine verantwortliche Entscheidung.

Und weiter, was jene Verantwortlichkeit gegen ein Du betrifft, die Gogarten allein übrig läßt, ist es hier wirklich so, daß das einfache Vorhanden-

---

1) Daß Gogarten mit dieser Betonung der Verantwortung gegen ein Du als eines konstitutiven Elementes unserer geschichtlichen Wirklichkeit gegen den von ihm bekämpften geistigen Individualismus durchaus im Rechte ist, sei ausdrücklich hervorgehoben. Er hat auch darin Recht, wenn er hervorhebt, daß wir aus diesem Verantwortungsverhältnis dem Andern gegenüber niemals entlassen werden. Ich meine nur, daß die auf uns gelegte Verantwortlichkeit damit nicht erschöpfend ausgedrückt ist.

sein eines andern neben mir in der jeweiligen konkreten Situation diese Verantwortlichkeit schafft? Sein hier gemeinter Anspruch, durch welchen ich ihm verantwortlich bin, ist doch sicher nicht der Anspruch, den er aus seinem einfachen Vorhandensein als selbstbewußtes Lebewesen ebenso mir gegenüber erhebt, wie ich das in der gleichen Weise ebenso naturhaft ihm gegenüber tue. Sondern es setzt voraus, daß er und ich darüber hinaus in einer eigentümlichen — nämlich eben der sittlichen — Bezogenheit zueinander stehen, auf Grund deren er mir nicht lediglich ein Etwas ist, sondern ein Du, Person. Dann aber ist es nicht der neben mir vorhandene Andere mit seinem bloßen Vorhandensein und mit seinem irgendwelchen Anspruch, was mich ihm gegenüber verantwortlich macht, resp. wodurch ich durch den Herrn und Schöpfer der Geschichte in die Verantwortlichkeit ihm gegenüber versetzt werde; sondern ein mir vorausgegebenes Bewußtsein eines Sollens und einer Verpflichtung im Verhältnis zu diesem wie einem jeden andern bewirkt jene Veränderung der Situation ihm gegenüber, wodurch ich von einem Anspruch weiß, der hier und jetzt an mich gestellt wird.

So geraten wir hier bei einem wirklich deutungslosen Erfassen des Sachverhaltes immer wieder in jenes Bereich der von Gogarten befehdeten allgemeinverbindlichen Sollansprüche, die nicht von außerhalb des Menschen her an ihn kommen, sondern irgendwie in ihm ergehen. Und nicht nur um die eine Verantwortung des kontingenten Augenblicks dem jeweiligen Du gegenüber handelt es sich dabei, sondern um eine Mehrheit solcher nicht in den Zeitaugenblick eingefangener Ansprüche. Darin aber liegt die Aufforderung, dem Sinn der Geschichte, die unter solchen Voraussetzungen steht, weiter nachzudenken, nenne man das damit einsetzende Beginnen nun Geistesphilosophie, Kulturphilosophie oder Geschichtsphilosophie. Und da wir mehr zum Ansatz haben, als nur das Soll des jeweiligen Augenblicks in der von Gogarten vollzogenen Beschränkung auf die Verantwortlichkeit gegen den Anspruch des Du, besteht doch immerhin die Möglichkeit, daß wir in etwas über die von Gogarten behauptete Situation dem Ganzen der Geschichte gegenüber hinauszudringen vermögen. Man muß dabei doch nicht gleich auf den von wegen seiner Gefährdung des Glaubensverständnisses der Geschichte und eines sachgemäßen Verständnisses des Offenbarungsgeschehens abgelehnten Weg geraten, daß man das Ganze der Geschichte, und noch dazu einfach vom Menschen bei sich selbst aus meint erkennend meistern zu können. Dazu besteht wenigstens dann kein Anlaß, wenn man der Meinung ist, all diesen im Innern des Menschen aufwachenden Verbindlichkeiten nicht durch ein Verständnis vom bloßen Menschen aus wirklich gerecht werden zu können, sondern vielmehr allein dadurch, daß man sie

wirklich und ernstlich als einen an den Menschen ergehenden Anruf nimmt.

Ist wirklich aller und jeder solcher Versuch ein Bemühen, sich dem Ernst der Verantwortlichkeit des jeweiligen Augenblicks zu entziehen?

Für Gogarten hat seine Verengung des Entscheidungsernstes der aktuellen Geschichte auf die Verantwortung des Ich gegen ein Du aber noch anders grundlegende Bedeutung. Nach zwei Seiten hin. Einmal ist eben dieser Begriff der Verantwortlichkeit gegen den Anspruch eines Du unmittelbar selbst der Schlüssel für das Verständnis von Glaube und Offenbarung; sodann gewinnt er hier zugleich den Begriff der Anerkenntnis, der hierfür gleichfalls von grundlegender Bedeutung ist.

Der Begriff der Anerkenntnis, d. h. des einfachen Hinnehmens, ist ihm wichtig, weil mittelst seiner alle Subjektbegründung des Glaubens ausgeschlossen ist. Es kommt etwas von außer uns her, das uns einfach stellt, an dem sich unser Leben entscheidet, demgegenüber man überhaupt nichts mehr zu fragen oder nachzuprüfen hat, ein Anspruch, der einfach gehört sein will, schlechthin weiter nichts. Gedacht ist hierbei letzlich an das Du Gottes. Die Situation ist aber dieselbe gegenüber dem Wort der Kirche. Besonders charakteristisch ist auch die Ausführung (73), daß es sich bei unserer konkreten geschichtlichen Situation, die von dem christlichen Geschehnis bestimmt ist, vor allem weiteren um die einfache wahllose Anerkenntnis dieses Geschehnisses handle. — Also ein völliges Auslöschen aller im glaubenden Subjekt begründeten Antwort besagt Anerkenntnis. Und dies, damit nur ja nicht das tragende Schwergewicht auf die Seite dieses Subjekts falle, damit wir nur ja nicht in die Bahnen einer völligen Humanisierung des Glaubens geraten.

Nun gibt es aber doch zwischen einer völligen Verlegung der Gewißheitsbegründung in das menschliche Subjekt, worüber die offenbarte Wahrheit sich in eine innermenschlich begründete Allgemeinwahrheit verwandeln müsse, und der einfachen Anerkenntnis, bei der alle innere Wurzelung der Zustimmung im glaubenden Subjekt in Wegfall kommt, noch ein Drittes, nämlich dieses, daß der Glaube auf innerlicher Ueberführung beruht. Solche innerliche Ueberführung ist ein im Glaubenden selbst begründetes und darum nicht bedingungsloses — also blindes — Hinnehmen. Auf der andern Seite ist sie nicht ein einfaches Jasagen zu irgendeiner in der Vernunftanlage des Menschen schon enthaltenen Wahrheit. Solcher gegenüber bedarf es keiner Ueberführung; dazu genügt die einfache klare Besinnung. Ich überführe mich nicht selbst innerlich, sondern ich werde überführt, indem mir etwas von außer mir her mit einem Anspruch auf Anerkenntnis entgegentritt. Diese Anerkenntnis aber erfolgt in Verbindung mit einem aus meinem In-

nersten her wirklich antwortenden Ja, weil das, was mich innerlich überführt, eine positive Anknüpfung dort findet. Das aber, meine ich, ist gerade des rechten Glaubens Art, nicht die Gogartensche Anerkenntnis. Indem wir uns darauf besinnen, vermeiden wir beides: wir machen nicht den Menschen zum Schöpfer alles dessen, was ihm im Glauben gewiß wird — er hat es vielmehr aus der Offenbarung empfangen — und vermeiden damit die Verwandlung des Offenbarungsinhaltes in eine einfach vom Menschen her sich entfaltende Allgemeinwahrheit; und wir sehen uns doch nicht genötigt, zu dem Zwecke den Glauben um seinen Charakter als innerlich begründete Zustimmung zu bringen. Was so ein vom Innern des Menschen her begründetes Ja findet, ist darum allein noch lange nicht eine vom Menschen aus zu entdeckende menschliche Allgemeinwahrheit.

Das andre war die grundlegende Bedeutung der Verantwortlichkeit des Ich gegenüber dem Anspruch des Du. Gerade dieser Gedanke zieht sich als beherrschender Gesichtspunkt durch das Ganze der Darlegungen hindurch, nachdem er das erstemal als charakteristische Kennzeichnung der Wirklichkeit, in der wir uns als geschichtliche Wesen ohne weiteres befinden, gewonnen worden ist. Dort handelt es sich um das jeweilige konkrete menschliche Du, mit dem ich es gerade zu tun habe, und seinen Anruf oder Anspruch; und dieser Anspruch besagt, daß ich im Sinne der vom Neuen Testament geforderten Nächstenliebe restlos für den andern dazusein habe. Im Fortlauf der Darlegungen tritt dann ein gewisser Bedeutungswandel ein. Er vollzieht sich dort, wo der Begriff der „qualifizierten Begegnung" eingeführt wird. Das ist die Begegnung mit einem besonders gearteten Du, nämlich einem solchen, „das an Gott den Schöpfer glaubt". Einem solchen gegenüber bedeutet die Verantwortlichkeit nicht die der neutestamentlichen Nächstenliebe. Sie besagt hier etwas ganz anderes. So haben wir hier also unter derselben Bezeichnung tatsächlich verschiedene Dinge. Dasselbe Wort ist durchgeführt; die damit bezeichnete Sache ist eine andere geworden. Darin verrät sich die Künstlichkeit der Deduktion. Es entsteht der Verdacht, daß Gogarten in Wirklichkeit nicht von einer deutungslosen Erfassung der geschichtlichen Situation des Menschen ausgegangen ist, sondern von dem aus, was ihm als Ziel vorschwebte, und von da her jene von uns schon beanstandete Verengung des Begriffs der Verantwortung, in der wir überhaupt stehen, vollzogen hat, die es ihm ermöglichte, jene Termini schon hier einzuführen. Es fehlt darum diesen doch etwas reichlich Wortspiel-Deduktionen das Ueberzeugende.

Diese Begriffe der deutungslosen Anerkenntnis des Anspruchs und der Verantwortlichkeit sind zugleich die maßgebenden Kategorien des charak-

terisiert religiösen Denkens, um das sich Gogarten bemüht. Wir sahen soeben: sie sind in sich selbst anfechtbar. Sie scheinen mir aber überdem zu eng und zu starr. Der Mensch wird durch den an ihn ergehenden Anspruch Gottes in seiner ganzen Existenz gestellt — dahin etwa läßt es sich zusammenfassen —: das ist gewiß religiös richtig gesagt. Aber es ist zu wenig; und es ist zu unlebendig. Es ist nicht deutlich genug der mit uns handelnde und uns suchende Gott.

b) Auch Brunner ist ein Vertreter jener modernsten Theologie des alten Glaubens, die sich, — man möchte fast sagen — der beständigen Auseinandersetzungen einer kritischen Theologie mit der christentümlichen Ueberlieferung und ihrer Unsicherheiten müde, in voller Ungebrochenheit auf den sturmfreien Boden dieser Ueberlieferung stellt oder doch zu stellen bemüht ist. Ein eigentümlich problematischer Charakterzug eines so eingestellten theologischen Denkens tritt uns in seinem Buch besonders deutlich entgegen. Das werden wir als Erstes zu zeigen versuchen.

Und dann ein Zweites. Bei Brunner vollzieht sich die Auseinandersetzung mit der modernen Christusauffassung ganz anders ausführlich als bei Gogarten. Was dieser nur so im Vorbeigehen berührt, ist ihm bei seiner christologischen Themastellung ein Hauptanliegen. So wird bei ihm noch deutlicher, daß auf jenem Wege ein befriedigendes Resultat nicht erreicht wird; und zwar eben darum nicht, weil hier in Gedankenwegen gegangen wird, die von der klaren Erfassung der Offenbarung als eines Gottestuns allzuweit abliegen. Ich sagte dafür an früherer Stelle: es wird hier nicht in der Sache gemäßen religiösen Kategorien gedacht. Was Gogarten davon zu geben versuchte, wollte uns nicht befriedigen. Es wird zu fragen sein, ob wir bei Brunner hier das Gesuchte finden.

Als Drittes: Ging Gogartens Kampf gegen die Auffassung des Christentums, als enthalte es im Wesen des Menschen begründete Allgemeinwahrheiten, so wendet sich Brunner gegen die Verwischung des Gegensatzes von allgemeiner und besonderer Offenbarung. Auch ihm geht es dabei um die klare Heraushebung der christlichen Offenbarung aus dem Bereiche des Allgemeinmenschlichen, in das sie zu versinken droht, sobald sie nicht deutlich als ein Hineinkommendes, sondern, weil mit dem Allgemeinreligiösen zusammengeworfen, als ein im Innern des Menschen (seiner Vernunft) unmittelbar Gegebenes oder von daher sich Entfaltendes angesehen wird. Es ist also — nur in etwas anderer Formulierung und von anderem Ansatz aus — dasselbe Anliegen wie bei Gogarten: die Offenbarung als ein deutliches von-außer-dem-Menschen-her sicher zu stellen und die Irrwege einer aus dem Menschen her sich begründenden Gewißheit zu vermeiden. Auch bei

Brunner führt das zum Auslöschen auch aller vom Innern des glaubenden Subjekts her der Offenbarung entgegenkommenden Antwort.

Das eigentliche Thema des Buches ist das christologische. Mit Brunners Ausführungen über die Person des Mittlers hat sich (im Jahrgang 1928) Thieme schon auseinandergesetzt; wir können hier darauf zurückverweisen. Ein Eingehen auf Brunners Ausführungen über das Werk des Mittlers würde aus dem Rahmen allgemeiner und grundlegender Erwägungen herausfallen, innerhalb dessen sich unsere Ausführungen halten. Nur gerade eine Bemerkung zum Titel des Buches. Mit der Titelüberschrift: „Der Mittler" ist in der Tat das Entscheidende getroffen. Das Besondere der christlichen Erlösung ist, daß es sich dabei zentral nicht um eine Erlösung in sonst allerlei Hinsicht handelt, sondern um eine Erlösung innerhalb des Verhältnisses zu Gott; und hier eben ist Christus der Mittler. Es geht darum in der Christologie in der Tat um die rechte Erfassung seines Mittlertums. —

1. Brunner also geht es um den Christus, den die Kirche glaubt und wie er von den Aposteln her durch die ganze Kirchengeschichte hindurch verkündigt wird. Der Glaubende ist ihm ohne weiteres der in diesem Sinn Glaubende. Der Inhalt dieser Verkündigung: daß der Mensch Jesus Gott ist. „Die Existenz des Gottmenschen . . . ist die Offenbarung und das Heil" (363). Das ist das immer dasselbe und immer gleiche Eine der gesamtchristlichen Verkündigung. Damit nimmt Brunner seinen Standort in der vollen Ungebrochenheit der christentümlichen Tradition im Sinne des semper et ubique et ab omnibus. So hat es aller christentümliche Traditionsglaube jederzeit behauptet; und mußte es auch so behaupten, denn seine Sicherheit steht und fällt mit dieser These.

Mit solcher Stellungnahme sind wir in der Tat den beunruhigenden Mühseligkeiten einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der christentümlichen Tradition entrückt. Woher aber stammen denn diese? Warum tritt immer wieder an Stelle des einfachen Sichstellens auf sie als diese unwandelbar Eine und immer Dieselbe die kritische Auseinandersetzung? Doch nicht nur darum, weil die ihre Grenzen nicht achtende Vernunft sich da nicht hineinzufinden vermag? Gewiß hat auch das immer wieder eine Rolle dabei gespielt. Es hat aber doch auch andre Ursachen, die in dem hier tatsächlich vorliegenden Sachverhalt liegen. Und dieser Sachverhalt besteht darin, daß uns in Wirklichkeit nicht das gegeben ist, was hier supponiert wird. Unmittelbar gegeben nämlich ist uns eine christliche Religion, die in einer wirklichen Geschichtlichkeit durch allerlei geschichtlich bedingte Wandlungen hindurch ihren Erdenweg geht und darum jene so auf der Hand liegende Einheit eben nicht besitzt. Das ist es, was uns vor die Aufgabe stellt, in immer er-

neuter Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Ausprägungen des Christentums uns um die rechte Erfassung des Christusereignisses zu bemühen.

Stellt man sich nun aber doch auf den alten Standpunkt, nachdem jene Differenzen innerhalb der christentümlichen Tradition sichtig geworden sind, dann sieht man sich in die Notwendigkeit versetzt, sie wegzudeuten oder doch als unwesentlich hinzustellen; und, wo es sich um zeitgeschichtlich bedingte Aneignungsversuche handelt, den hierbei verwendeten Vorstellungen möglichst ihr zeitgeschichtliches Gepräge zu nehmen und sie dadurch unmittelbar aus ihren Zeitbindungen zu lösen. So ist es denn auch bei Brunner.

Ganz sicher doch ist es in Wirklichkeit ein tiefgreifender Unterschied, auf den Thieme ja schon hingewiesen hat, ob die trinitarische Christologie der Kirche behauptet, daß der Mensch Jesus ganz eigentlich Gott ist, dem wir von vorneherein Anbetung schulden, oder ob — wie doch durchweg im Neuen Testament — das subordinatianische Verhältnis der in Jesus Christus erschienenen himmlischen Wesenheit zu Gott deutlich gewahrt bleibt und seine Kyriosstellung als eine ihm von Gott verliehene erscheint. In diesen Umgrenzungen hält sich doch selbst auch die Rede des Paulus, daß wir und die Welt durch ihn und zu ihm geschaffen sind. Gewiß soll man die hier vorhandenen Differenzen nicht überspannen; man soll sie aber auch nicht übersehen und verkleinern. Daß die trinitarische Vorstellung der Kirche einfach die gradlinige Weiterentfaltung des neutestamentlichen Ansatzes sei, ist doch sicher zu viel gesagt. Es ist vielmehr ganz deutlich etwas anderes, so sicher ein unmittelbares Gottsein und ein Gott deutlich Untergeordnetsein wesensverschiedene Dinge sind [1]). Noch schärfer ist die Differenz zwischen dem Bild Jesu, das uns aus den Synoptikern entgegentritt — Thieme weist da schon als auf einen in diesem Zusammenhang besonders bedeutsamen Zug hin auf das ganz wirkliche Beten des synoptischen Jesus — und dem Jesus Christus, der selber Gott ist. Brunner setzt sich darüber hinweg mit der Rede vom „Inkognito" Gottes, die aber ohne Zweifel dem vollen Ernst dieses Menschentums zu nahe tritt. Auch hier gilt gewiß, daß man die Differenz zwischen den Synoptikern und dem brieflichen Zeugnis nicht übersteigern soll; man soll sie aber auch nicht hinwegzudisputieren versuchen. Nicht unerwartet finden wir bei Brunner auch jene Harmonisierung der Verkündigung Jesu und des apostolischen Zeugnisses von ihm durch den Gedanken, daß zu Lebzeiten Jesu das Offenbarungsgeschehen eben noch nicht zu seinem Abschluß gekommen war. — Von charakteristischen Versuchen, bestimmten,

1) Das Neue Testament gibt nicht nur keine Antwort auf die Frage, wie ein Mensch zugleich Gott sein kann; es stellt gerade diese Behauptung überhaupt nicht auf.

zum Verständnis der Christustatsache verwendeten Vorstellungen ihre problematische Zeitgeschichtlichkeit und damit möglicherweise Inkonzinnität abzustreifen, nenne ich Brunners Ausführungen über den Begriff der φύσις, die dazu dienen sollen, diesen Begriff sowohl aus den Zusammenhängen des physischen Vergottungsglaubens als auch einer nicht voll zutreffenden Fassung des göttlichen Seins herauszulösen. Die zeitgeschichtliche Aneignung darf eben doch bei dem hier vorausgesetzten, ganz unmittelbaren semper idem der christentümlichen Verkündigung nicht wirklich in die Tiefe greifende Folgen haben [1]).

Ich sagte vorhin: die Notwendigkeit zu solchen Bemühungen entsteht erst in der besonderen Situation, die durch das Sichtigwerden der vollen und ganzen Geschichtlichkeit der christentümlichen Ueberlieferung entstanden ist, sobald man sich dem zum Trotz weiterhin auf den Boden des von den Aposteln an unverändert immer Gleichen stellen will. Dann muß man anzugleichen und zu harmonisieren versuchen. Es wiederholt sich damit in weiteren Zusammenhängen das Harmonisieren, mit Hilfe dessen man gegen sichtig gewordene Differenzen etwa der evangelischen Berichterstattung eine überlieferte Vorstellung von der Einheit der Schrift zu halten versuchte.

2. Brunners Kritik an der modernen Bemühung um die Christustatsache gaben wir dahin recht, daß es hier an der klaren Erfassung derselben als eines Geschehens von Gott her, d. h. aber eben als Offenbarung fehlt. Was gibt uns hier Brunner statt dessen? Kann es uns mehr befriedigen, als was wir bei Gogarten fanden?

Offenbarung ist Wahrheitsmitteilung. „Erkenntnis des ewigen Gottes und nichts anderes kann mit Offenbarung gemeint sein" (360). Sie ist Mitteilung des Geheimnisses Gottes; gibt Kunde, „wie es inwendig in seiner Majestät zugeht" (217). Solche Kunde aber kann uns nur unmittelbar von Gott selbst her zukommen; Gott kann nur durch Gott kund werden.

Hier könnte man nun mit dem Vorwurf des Intellektualismus kommen. Doch handelt es sich für Brunner dabei nicht um eine rein theoretische Mitteilung über Gottes Sein und Wesen, die sich an den menschlichen Intellekt wendet. Zunächst einmal schon geht es dabei um das praktisch Bedeutsame: Mitteilung des ewigen Ratschlusses Gottes, um eine „Lebenssache" (177). Das Wort der Offenbarung ist „Willenswort"; weil Gott herrschen

1) Erwähnen ließe sich hier auch die — nicht nur von Brunner geübte — Ineinsschiebung der eigenen sublimierenden Deutung von Vorstellungen der neutestamentlichen Verkündigung (Auferstehung, Weltende) mit den um vieles naiveren Vorstellungen, die sich die neutestamentlichen Schriftsteller selbst über diese Dinge gemacht haben.

will, darum offenbart er sich. Es ist als „verantwortungsvolle Rede des Herrn" das Wort, das Entscheidung fordert. Gewiß handelt es sich dann bei der Offenbarung nicht um eine rein theoretische Angelegenheit, so wenig wie bei Gogartens Anspruch, Verantwortlichkeit und Anerkenntnis, woran diese Gedankengänge Brunners stark erinnern. An dieser Stelle paßt der Vorwurf des Intellektualismus nicht.

Brunner entwickelt über diesen Gedankenkreis hinaus aber noch eine andere, plastisch-anschaulichere und beweglichere Vorstellung von der Offenbarung. — Gott ist wesentlich weltjenseitig; zwischen Gott und Welt liegt ein Abgrund. Offenbarung ist Ueberbrückung dieses Abgrundes. Das vollzieht sich vorlaufend in der Weise, daß Gott in der prophetischen Offenbarung sein Wort als ein von drüben her kommendes an die Propheten ergehen läßt. Die Ueberbrückung des Abgrundes vollendet sich damit, daß Gott selbst über den Abgrund hinübertritt, auf dem Wege der Inkarnation und dem darin zum Vollzug kommenden „Eintritt eines göttlichen Wesens in die Welt" (205), zutreffender ausgedrückt: Gottes selber. Nicht, als ob die ewige Gottesmajestät ganz und gar von jenseits des Abgrundes her zu uns herüberkäme. Davon kann keine Rede sein. Sondern es ist so etwas wie eine derivatio Gottes über jenen Abgrund hin und insofern ein ganz eigentliches Kommen Gottes selber. So ist also Offenbarung nicht nur das Vorhandensein eines Du mit seinem uns verantwortlich machenden Anspruch, sondern deutlich ein Geschehnis. Es wird alles lebendiger. Brunner redet immer wieder von Bewegung Gottes auf den Menschen, auf die Geschichte, auf die ganze Welt hin. Aber nicht nur von Bewegung, sondern noch persönlich-lebendiger: von einem „Angriff Gottes auf die (sündenverdorbene) Welt" (502); von einem Willen des „Gemeinschaftsuchens", des „Sich Gebens" (248) „so ganz, wie er sich den Menschen geben kann" (501). Weil er uns wirklich sucht, geht er uns bis dahin nach, wo wir wirklich sind (265), ja „läuft uns nach"; und so erst „enthüllt er die Grenzenlosigkeit seiner Liebe", dieses tiefste Geheimnis seiner heiligen Majestät. Es vollzieht sich hier ein „Handeln Gottes mit der Menschheit" (455).

Also ein eigenartiges, scheinbar sehr anschauliches und greifbares, auch sehr eindrückliches Geschehen. Wir würden aber Brunners Meinung doch wohl verfehlen, wenn wir die Gedanken nicht auch beachteten, die er in der „Beilage": „Ueber die christliche ‚Mythologie'" entwickelt. Dort wird noch einmal besonders hervorgehoben, wie es sich bei alledem eben nicht um ein „geschichtliches" Geschehen handle, das irgendwann einmal „passiert" — der Begriff der Heilsgeschichte wird darum von Brunner absichtlich vermieden —, sondern „um die streng aufeinander bezogenen Geschehnisse

zwischen Zeit und Ewigkeit" (349), um etwas im Grunde Unanschauliches, um „eschatologisches Geschehen", weshalb „der zeitliche Ausdruck" dafür „inadäquat" ist und gar nicht anders als inadäquat sein kann: „bildliche Rede" (352), „Mythus". Diese bildliche Rede aber eben ist „die Form der Aussage, die dem einmalig-entscheidenden Geschehen entspricht" (339). Es kann gar nicht anders als so davon geredet werden. Das Entscheidende dabei aber ist „d a s Geschehen, für das alle dieser Zeitwirklichkeit angehörenden Kategorien nicht ausreichen", nämlich „die Selbstbewegung Gottes zum Menschen, zur Geschichte hin" — die natürlich in sich selbst weder etwas Zeitliches noch etwas Räumliches ist. Der Zeitmythus ist „der Ausdruck für den persönlichen Gott und seine Bewegung zum Menschen", ja noch mehr: er ist „Gottes eigenes Tun" (352). Und daran glauben wir, wenn wir an „die Wahrheit des christlichen Mythus" (353) glauben.

Hier vermag ich zum Schluß nicht mehr recht mitzukommen. Es scheint mir gesagt werden zu sollen, daß es sich bei diesem „Mythus" um etwas eigentümlich Reales handelt, das sich in einer eigentümlichen, schwer faßbaren Schwebe zwischen Zeit und Ewigkeit hält — also nicht nur um ein Reden von schlechterdings Ueberzeitlichem in Zeitausdrücken. Jedenfalls: die faßbare Nähe des Handelns Gottes mit uns verliert sich damit wieder in eine gewisse Unfaßbarkeit; und es ist eine beträchtlich mühselige Sache, von dem Geschehnis der Offenbarung recht zu reden und recht zu denken. So ist es doch in der neutestamentlichen Verkündigung nicht; dort handelt es sich nicht um dergleichen schwer faßbare Dinge, sondern um Ereignisse, wiewohl von anderer, wunderbarer Art als andre Ereignisse sonst, aber doch ganz schlicht um das, was wir geschichtliche Ereignisse nennen. Es besteht eben für das neutestamentliche Denken keinerlei Schwierigkeit, Gott ganz unmittelbar in und auf dem Boden dieser unserer Geschichte handelnd gegenwärtig und nahe zu haben und darum ganz unmittelbar hier einem sichtlichen wunderbaren Gottestun zu begegnen. Darum auch erzählt die neutestamentliche Verkündigung ganz schlicht von diesem Geschehnis genau so wie von anderem Geschehen sonst. Hier dagegen haben wir es mit einem Denken zu tun, das es nicht mehr fertig bringt, sich in völlig naivem Hinnehmen unmittelbar auf die neutestamentliche Botschaft, so wie sie sich selber gibt, zu stellen, doch aber ohne tiefergreifende Auseinandersetzungen sich einfach dorthin stellen möchte. Zu dem Zwecke vollzieht es jene sublimierende Umdeutung, die aber, soll sie ihren Zweck erfüllen, unmittelbar in die neutestamentliche Botschaft selbst hineingedeutet und als deren unmittelbar eigener Inhalt dargestellt werden muß. Diese Umdeutung beeinträchtigt aber gerade die schlichte Faßbarkeit der neutestamentlichen Offenbarungsbotschaft.

Wir sahen oben, daß Brunner sich darum bemüht, von dem erlösenden Offenbarungstun Gottes persönlich lebendiger zu reden, als es bei bloßer Verwendung der Begriffe Geschehnis und Bewegung möglich ist. Der beherrschende Hauptbegriff bleibt aber doch jenes so schwer faßbare allgemeine Geschehnis des „christlichen Mythus", jenes Geschehnis der großen Bewegung, die mit der Inkarnation von drüben her kommend durch die letzte Tiefe der Inkarnation, das Kreuz, hindurch in der Auferstehung wieder dort hinüber mündet (510). Es kommt nicht wirklich zu einem lebendigen erlösenden Offenbarungshandeln Gottes mit mir und dir. Das müßte ein solches sein, in dem ich Gottes Michsuchen und mit mir Handeln ganz eigentlich im persönlichen Erleben begegne. Den Weg dahin versperrt Brunner seiner Gesamtschau des Verhältnisses Gottes zur Welt, die nicht die des Neuen — sowie auch Alten — Testamentes ist, sondern viel eher an die starre Gottesferne des spätantiken Denkens erinnert. Auf diesem Gedankenhintergrund läuft sich sein Denken müde in der Konstruktion jenes den Abgrund, der zwischen Zeit und Ewigkeit klafft, zugleich überbrückenden und wahrenden Geschehnisses. Ueberdem gehört ja auch solches erlebenshafte Begegnen zu den Dingen, vor denen Brunner meint im Interesse eines rechten Verständnisses des Glaubens die Tür zuschlagen zu müssen.

3. Das führt uns zu der extremen Einstellung gegen alle aus dem Menschen her sich begründende Gewißheit von der göttlichen Offenbarung bis zum Auslöschen aller vom glaubenden Subjekt her innerlich begründeten Antwort.

Die Voraussetzung ist auch hier die abgründige Kluft, die zwischen Gott und Welt, Geschichte, Mensch besteht. Es handelt sich bei Offenbarung um etwas, was von jenseits der Grenze kommt, die Gott von den Menschen trennt (209), ein Wort von der andern Seite, von jenseits der menschlichen Möglichkeiten und damit kurz gesagt um ein Wort, zu dem wir von uns aus keinen Zugang haben können. Wir können hier von uns aus überhaupt keine Antwort sagen. „Wo sollten wir den Grund für das ‚Ja' hernehmen? Wie sollten wir das göttliche Wort beurteilen und begutachten?" (251). Das Entscheidende für die Wahrheit dieses Wortes ist sein „Woher", daß es von Gott herkommt. Es ergeht einfach an uns mit „ichfremder Autorität, mit nur göttlicher Autorität" (200) und darum gibt es für uns hier nichts weiter als ein einfaches Annehmen, ein „bedingungsloses Kapitulieren" (202); „es kann nur geglaubt werden" (193). Um eine „falsche heteronome Autorität" handelte es sich hierbei insofern nicht, als eben das ganz bestimmte „Woher" zur Wahrheit dieses Wortes mit dazu gehört, weshalb es „dort allein als autoritatives Offenbarungswort geglaubt werden kann, wo sein von Gott Gekommensein offenbar wird" (193).

Daß es zur Rettung der besonderen Offenbarung vor einem Versinken derselben in lauter vom Menschen bei sich selbst her sich ergebende Gewißheiten nicht nötig ist, in solcher Weise auch alles vom Innern des Menschen her sich ergebende und so im Menschen begründete Ja auszuschalten, suchten wir oben schon Gogarten gegenüber an dem Begriff der Zustimmung auf Grund innerlicher Ueberführung zu zeigen. Indem wir hier darauf zurückverweisen, erübrigt noch eine Auseinandersetzung mit Einzelheiten der dahin führenden Darlegungen Brunners.

Es fällt auf, wie Brunner in diesem Zusammenhang immer wieder darauf hinweist, wie das Wort der Offenbarung als das Wort von der andern Seite mit unserer Erkenntnis nicht in einen kontinuierlichen Zusammenhang gebracht werden und auf Grund dessen von uns bejaht werden könne. In ähnlicher Richtung weisen die oben zitierten Wendungen „beurteilen" und „begutachten". Daß Brunner hier immer wieder ein in solcher Weise intellektualistisch geartetes Bild der aus uns heraus begründeten Bejahung entwirft, erscheint mir nicht zufällig. Unwillkürlich zeichnet er die Art dieser Bejahung so, wie sie als eine von uns aus begründete gegenüber einer an uns ergehenden *Mitteilung von einem Sachverhalt* erfolgt. Und das tut er, weil er die Offenbarung letztlich doch als eine solche an uns ergehende Mitteilung sieht. Einer solchen Mitteilung gegenüber gibt es in der Tat nur die zwei Möglichkeiten der Zustimmung: entweder Zustimmung auf Grund dessen, daß einem die Sache einleuchtet, d. h. aber, daß der Inhalt der Mitteilung sich kontinuierlich mit meiner Erkenntnis verbinden läßt; oder ein einfaches Hinnehmen der Mitteilung als zutreffend auf die Autorität dessen hin, der uns die Mitteilung macht. Von diesen beiden hier allein zur Auswahl stehenden Möglichkeiten kann aber der Offenbarung als schlechthin kontingenter Mitteilung gegenüber nur die zweite in Betracht kommen. Unter der Voraussetzung, daß das Offenbarungsgeschehnis jenes Geschehnis des „christlichen Mythus" ist, von dem wir dem Wesen der Sache nach nicht anders wissen können als durch authentische Mitteilung, — unter dieser Voraussetzung ist hier also alles in bester Ordnung. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint die Offenbarung nur dann, wenn wir die neutestamentliche Vorstellungswelt und dann auch die mit ihr in Eins gesetzte der sie weiterführenden — und umgestaltenden — kirchlichen Verkündigung als unmittelbares Offenbarungswort nehmen. Uns ist das nicht mehr möglich, nachdem uns das Menschliche daran sichtig geworden ist und wir auf Grund dessen zwischen der Christusoffenbarung und der durch menschliche Aneignung hindurchgegangenen Verkündigung von ihr zu unterscheiden gelernt haben. Von hier aus verstehen

wir auch, warum sich der unmittelbaren Ueberführung von der Wahrheit dieser Verkündigung immer wieder allerlei Hemmnisse in den Weg stellen, und wie die Forderung erhoben werden kann, durch diese menschlichen Apperzeptionsformen der Christusoffenbarung zu demjenigen hindurchzugreifen, von dem eine solche unmittelbar überführende Wirkung auszugehen vermag [1]). Von hier aus verstehen wir aber auch, wie man, daran festhaltend, daß dieses ganze kirchlich Ueberlieferte unmittelbar geglaubt werden müsse, immer wieder auf denen Brunners ähnliche Gedankengänge kam: einfaches Hinnehmen des dem Wesen der Sache nach einfach hinzunehmenden Wortes von jenseits aller menschlichen Möglichkeiten.

Wir sahen oben, wie Brunner über die Vorstellung einer lediglich an uns herantretenden Offenbarung tatsächlich nicht hinauskommt. Dementsprechend heißt es bei ihm: das Wort ergeht einfach an uns. Es kommt nicht zu einem innerlichen Herüber und Hinüber zwischen dem sich erlösend offenbarenden Gott und mir. Weil Gott nicht so wirklich mit mir handelt, darum kann der Glaube auch nicht mehr sein als Hinnehmen von etwas, was sich einfach vor mich hinstellt. So ist der Glaube, wie ihn Brunner sieht, das Korrelat zu seiner nicht bis zu einer offenbarenden Begegnung, die wirklich ein innerliches Sichbegegnen ist, hindurchgreifenden Vorstellung vom Geschehnis der erlösenden Offenbarung [2]).

Endlich noch Brunners Betonung dessen, daß es sich hier um ein Wort handle, zu dessen Wahrheit sein „Woher" wesentlich mit dazu gehört, also ein Wort, das seines „Woher" wegen anzunehmen ist. Besonders bezeichnend sind da die Ausführungen über das Gesetz der zehn Gebote. Was Mose auf dem Berge hört, auf dessen Gipfel sich das Offenbarungsgeschehnis ereignet, ist „nur von Gott selbst zu enthüllendes Geheimnis". „Denn wer sollte den Willen dieses Gottes wissen, es sei denn, daß er ihm besonders offenbart werde?." „Mag es auch ‚nur' das schlichte Zehngebotegesetz sein: dadurch, daß es hier und so als Offenbarung gegeben und in Empfang genommen wird, unterscheidet es sich grundsätzlich von aller rational-humanen Ethik" (196). So sehr ist das „Woher" das entscheidend Maßgebende für die besondere Wahrheit dieses Wortes. Aehnlich ist es bei dem prophetischen Wort

1) Das eben doch ist der Sinn der Herrmannschen Forderung, deren ganzer Tragweite Brunner nicht gerecht wird. Vgl. S. 213 Anm.

2) Daß mit solchem innerlichem Sichbegegnen, das ich bei Brunner vermisse, etwas anderes gemeint ist als das erschütternde Stillestehen vor der ewigen Majestät oder etwa auch, daß es uns Eindruck macht, wie sehr die Bewegung zu uns hin bis in die Tiefen unseres Menschseins hinabführt, sei hier noch ausdrücklich gesagt.

nicht sein besonderer ethischer Gehalt, der es uns zur Offenbarungswahrheit macht. (Vgl. auch bei Gogarten S. 122).

Diese scharfe Zuspitzung des Gedankens von der entscheidenden Bedeutung des „Woher" für die Wahrheitsgeltung des Offenbarungswortes der Propheten gibt unmittelbar Anlaß zu einer Frage. Soll das wirklich heißen, daß dies Wort einfach deshalb, weil es sich unter einem solchen „Woher" gibt, als „Spruch Gottes", von uns als geltendes Wort der Wahrheit hinzunehmen ist? Dann wären wir doch jedem und allem ein Wort begleitenden „Spruch Gottes" einfach ausgeliefert. Es muß doch die Möglichkeit bestehen, die göttliche Autorität eines unter göttlicher Autorität sich gebenden Wortes zu erkennen. Und dadurch erst wird das sich göttlich autoritär gebende Wort für uns ein Gotteswort. Beim prophetischen Wort des Alten Testamentes aber geschieht das durch die Wahrheitsüberführung, die uns durch seinen Inhalt zuteil wird, indem auf diesen Inhalt des prophetischen Wortes ganz eigentlich etwas in uns antwortet. Dadurch erst wird das diesem Wort sicher wesentliche Woher für uns zur Wahrheit. Und nicht anders ist es dem Erlöser gegenüber. Auch da läuft nicht eine irgendwelche Ausgemachtheit seines „Von Gott her" allem voran — oder doch nur dort, wo man in ungebrochener Traditions- und Kirchengläubigkeit steht; und dann ist diese das allem zu allererst Voranlaufende. Sondern wir werden seines „von Gott her" gewiß über dem inneren Geschehen zwischen ihm und uns. Es ist also wohl richtig, daß hier zur Wahrheit das „Woher" immer mit dazu gehört. Aber es ist doch nicht so, daß auf einem von vorneher ausgemachten „Woher" alles weitere beruht. So aber müßte es sein, wenn wir von diesem Ansatz zu dem einfachen Hinnehmen kommen sollen.

Brunner selbst sagt, daß das an uns Herantretende dort allein als autoritatives Offenbarungswort geglaubt werden kann, wo sein von Gott Gekommensein offenbar geworden ist. Wie aber wird es offenbar? Ist der hier etwa erfolgende Rückgang darauf, daß Gott eben diesen Glauben gibt, nicht genau ebenso eine einfache Verlegenheitsauskunft und falsche Verwertung dessen, daß der Glaubende seinen Glauben als Gottes Gabe und Wirkung weiß, wie die Verwertung des testimonium spiritus sancti seitens der orthodoxen Theologen zur Begründung der Traditionsaxiomatik ihres Schriftglaubens? (Nr. 2 folgt in einem späteren Heft.)

Notizen.

Der Bericht über den 2. deutschen Theologentag (in Frankfurt a. M.) ist erschienen: Deutsche Theologie, 2. Band: Der Erlösungsgedanke. Hrsg. von E. Pfennigsdorf. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929. 144 S. 6 M. — Nachdem der Bericht über den 1. Theologentag ausführlich behandelt worden ist (Jahrgang 1928, S. 310 ff.), sei auf den 2. nur kurz hingewiesen. Nicht als ob er inhaltlich weniger bedeutsam wäre: im Gegenteil, die Orientierung fast aller Vorträge an einem einzigen Hauptgedanken ist gerade für die systematische Theologie besonders fruchtbar, vollends wenn der Hauptgedanke der der Erlösung ist. Und wenn eine gute systematische Abhandlung über den Ertrag der Tagung, etwa von einem Teilnehmer, eingeschickt wird, so ist sie sehr willkommen. Aber die ZThK kann sich angesichts des beschränkten Raumes, den sie für ihre „Kritischen Berichte" hat, nicht zu einer besonderen Behandlung jedes Theologentages verpflichten (zumal die Vorträge ja nur in knappen, also sehr mißverständlichen Auszügen vorliegen und manche der Vorträge ja auch sonst in der ZThK zur Geltung kommen werden); sie hält sich daher am besten schon diesmal zurück. Desto wärmer sei das Studium des Buches empfohlen. Rein systematisch sind die Vorträge von Lütgert über den Erlösungsgedanken in der gegenwärtigen Glaubenslehre (inzwischen in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie veröffentlicht) und von Jelke über die Aufgabe der Dogmatik. Aber auch die Vorträge über die Erlösung bei Luther (Hermelink), im Urchristentum (Lohmeyer, J. Jeremias, Deißmann), im Alten Testament (Procksch), in der Religionsgeschichte (K. Clemen), sowie die jedesmalige Aussprache enthalten wichtige Anregungen für die systematische Theologie. Auffällig ist das Zurücktreten der „jüngsten Theologie" auf diesem Theologentag.

E. Brunner hat inzwischen auch die 2. Auflage seines Anti-Schleiermacher veröffentlicht: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. 2., stark veränderte Aufl.; Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928. 399 S. M. 11.20. – Der Grundgehalt des Buches ist geblieben: Br. bekämpft mit demselben Temperament, demselben Scharfsinn und derselben Gewaltsamkeit wie in der 1. Aufl. jedes Paktieren des christlichen Glaubens mit der Mystik und dem spekulativen Idealismus, als mit „dem monologischen Verhältnis der Seele zu ihrer eigenen Göttlichkeit" (S. III); und er wertet nach wie vor Schleiermachers Theologie

nicht nur als das Schulbeispiel, an dem die innere Unmöglichkeit solchen Paktierens sich drastisch erweise, sondern als das eigentliche Verhängnis der neueren, ja der heutigen Theologie. — Vielleicht ist ein Aufstieg zu positiverer Gesamteinstellung gegenüber den Erscheinungen der Geschichte insofern zu erkennen, als am Schluß eine umfassendere geschichtliche und daher positivere Wertung der M y st i k versucht wird. Br. vertritt hier mit eindrucksvollen Erörterungen sachlich ungefähr denselben Standpunkt wie, um nur das eine nächstliegende Beispiel zu nennen, meine eigene Glaubenslehre; er sieht den Gegensatz der Mystik zum biblisch-reformatorischen Glauben in aller Schärfe, erkennt aber zugleich, daß „gewaltige Gotteskräfte" in ihr wirken, ja daß ihr eine Sendung gegenüber dem empirischen Christentum gegeben ist: „Sie hat immer wieder, wo der Glaube zur Formel, wo die Kirche zur Institution erstarrte, das Gefühl für die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch wach erhalten müssen . . . Sie schöpft aus nichts anderem als aus dem Grunde der imago dei, des Gottesbildes, das durch den Bruch mit Gott wohl verderbt, aber nicht vernichtet ist" (S. 395). Freilich weshalb wendet nun Br. diese positivere Wertung nicht auch auf Schleiermacher an? — Die wichtigste Veränderung betrifft die Verbindung der Theologie mit K a n t. Nicht als ob Br. die Ueberzeugung aufgegeben hätte, daß die kritische Philosophie dem christlichen Glauben am nächsten stehe und daher die besten „propädeutischen" Dienste für das Verständnis des Glaubens leisten könne. Aber die Kritik hat ihn Vorsicht gegenüber der Hereinziehung Kants in die Theologie selbst gelehrt (darauf vor allem bezieht sich wohl auch der Satz S. 51, daß er von meiner in Jahrgang 126, S. 159—215 geübten Kritik mehr gelernt habe, als ich ihm zutraue). So ist die Gleichsetzung des biblischen Schöpfungs- mit dem kritischen „Ursprungs"-Gedanken gefallen. Unwillkürlich fragt sich allerdings der Leser zweierlei: erstens, ob nicht der Geist des Kantianismus doch unbewußt in Br. lebendig geblieben sei; zweitens, ob nicht auch Schleiermacher beanspruchen dürfe, die Rolle der Philosophie in seiner Theologie „propädeutisch" gemeint zu haben (vgl. Otto Ritschls Erörterung über den exoterischen Charakter der „Reden" 1888 und meine Ausführungen in Jahrgang 1926). Wenn nach Br.s Meinung Schleiermacher sich dabei gründlich getäuscht hätte — glaubt er seinerseits vor Selbsttäuschung sicher zu sein? Und wenn es sich wirklich bei ihm nur um Propädeutik handelt (m. E. hat Br. durchaus recht, wenn er diese Möglichkeit bei Kant in ganz besonderem Maße gegeben sieht; nur daß ich mehr die Ethik als die Erkenntnistheorie betonen würde) — will er von vornherein bestreiten, daß in Schleiermachers vortheologischen Voraussetzungen irgendwelche propädeutische Züge liegen? Obwohl er in ihnen doch Mystik (freilich sehr abgeschwächte) findet und der Mystik nach obiger Andeutung eine propädeutische Leistung zugesteht? Etwas davon müßte doch auch in der Abschwächung noch übrig bleiben! — Solche Widersprüche scheinen mir bei dem sonst so scharfsinnigen Verfasser nur deshalb möglich zu sein, weil er Gegenwartskampf und Stellungnahme zu einer Gestalt der Vergangenheit, die tatsächlich unter ganz anderen Bedingungen stand, miteinander verquickt. In der Kritik, die ich 1926 daran geübt habe, bin ich durch die neue Auflage nur bestärkt worden; und ich muß sie betonen, obwohl oder weil ich dem Sachziel Br.s, d. h. auch seiner grund-

sätzlichen Wertung der Mystik und des spekulativen Idealismus, weithin zustimme. Die scharfe Trennung der Theologie Schleiermachers von seiner Gesamtgestalt, sogar von seiner Predigt, wie Br. sie in einer neuen „Beilage" (361 ff.) vollzieht, ist unmöglich. Muß der Satz nicht stutzig machen: „Es ist uns nicht ganz unwahrscheinlich, daß Schleiermacher, wenn er predigte, tatsächlich christlicher glaubte, als wenn er theologisch lehrte" (S. 365)? Die Theologie Schleiermachers läßt sich nicht durch Ableitung aus ihren philosophischen Prämissen von der lebendigen Frömmigkeit lösen; denn seine Philosophie ist kein Isolierschemel, sondern selbst von den Strömungen seines Lebens durchwogt. Die Forderung des „Verstehens" gilt nicht nur für die geschichtliche Betrachtung und für die Person oder die Praxis eines vergangenen Großen, sondern sie macht auch die grundsätzliche und aktuelle Auseinandersetzung mit seinen Theorien erst recht fruchtbar. Die Loslösung der prinzipiellen Erörterung von ihr muß zu Verzerrungen führen und daher bei aller Klärung einzelner Punkte im ganzen die Lage verwirren. Darüber kann auch der Beifall nicht hinwegtäuschen, den Br. bei einer geschichtslosen, im Gegenschlag zur „Romantik" stehenden Zeitströmung findet.

Holls Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte sind nunmehr vollständig erschienen: 3. Band, Der Westen, 1928, 602 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. — Auch dieser Band enthält eine Reihe von Beiträgen, die für die systematische Theologie wichtig sind. Vor allem sei auf die ethischen hingewiesen: Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung, Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Lichte des Weltkriegs, Die Geschichte des Worts Beruf, Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche, Christentum und Sozialismus, Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung. Gerade von ihnen waren einige bisher an schwer zugänglichen Stellen gedruckt und sind nun erst recht zugänglich geworden. Aber auch der Aufsatz über Gogartens Lutherauffassung (Christl. Welt 1924) ist aufgenommen, sowie eine Reihe kleiner Sonderschriften, z. B. die über Joh. Calvin (1909), über die geistlichen Uebungen des Ignatius (1905), über den Szientismus (1918), über Steiners Anthroposophie (1921), über die „dämonische Persönlichkeit" (1925), über die Rechtfertigungslehre (1907 und 1922). Sach- und Namensverzeichnisse erschließen die Fülle des Gegebenen auch für den Handgebrauch. — Es bedarf keines Wortes der Empfehlung. Wie die historische so schuldet auch die systematische Theologie den Herausgebern (für sie zeichnet H. Lietzmann) und dem Verlag aufrichtigen Dank dafür, daß sie das Lebenswerk des früh Vollendeten so vollständig und übersichtlich dargeboten haben.

Stephan.

Ein Stück indischer Theologie.

Uebertragen aus Yāmuna-muni's „Dreifacher Erweis".

Von

Rudolf Otto, Marburg.

Einleitung.

Das Folgende soll ein Beispiel geben von dem heißen Kampfe, den die indische Schule des personalen Vedānta führte um Gott, als den persönlichen, selbstbewußten, freien, schaffenden, allwissenden, allmächtigen, absoluten, weltüberlegenen Geist. Es ist ein Abschnitt aus Yāmuna-muni's „Dreifachem Erweis", geschrieben um die Mitte des 10. Jahrhunderts, im Anschlusse an die alte theistische Spekulation vornehmlich der Bhagavad-gītā.

1) Seine Gegner sind zunächst die altgläubigen Mīmāmsaka's. Diese anerkennen den Veda und das Opferwerk samt dem altvedischen Ritual. Sie behaupten auch die persönlichen Seelen, ihr Verdienst und Mißverdienst, die Kraft des karman, die als Nemesis wirkt, und die „Erlösung" der Seelen aus der „Wanderwelt" des samsāra, der zugleich die Kette der Geburten und Wiedergeburten ist. Aber sie leugnen den persönlichen „Īśvara", den „Herrn", den allwissenden und allmächtigen Weltengott. Sie behaupten, daß der Leib und das Dasein in neuer Verkörperung gewirkt werde durch diese Seelen selbst, die als solche „upādāna" sind. Aber diese Seelen wissen selbst nicht um den Erfolg ihres Tuns, und die bauende Kraft ist für sie die unbewußte Schicksalsmacht des „adrishta" oder des „apūrva", d. i. das automatisch wirkende, vergeltende, an sich dunkle Machtprinzip, das mit unserm „Kausalgesetz" keine Analogie hat, da es ein auf Verdienst und Schuld teleologisch bezogenes Prinzip ist.

2) Sodann sind seine Gegner die Vertreter des konkurrierenden Flügels der Vedānta-Schule, die bei uns am meisten bekannt sind als die „Mystiker Indiens", vertreten durch den großen Sankara, den Führer des „kevala-advaita" und der „Māyā-lehre". Sie leugnen den persönlichen Īśvara nicht. Aber er ist für sie nur der „Gott der niederen Wahrheit". Im Sinne der höchsten Wahrheit aber sind sie „Monisten" oder richtiger die Lehrer der „Unzweitheit". Sie sagen, daß, wenn das „Unwissen" durch die volle höhere Erkenntnis aufgehoben ist, nur Brahman, mit der Seele identisch, allein ist, und daß alle Mannigfaltigkeit, alles „Zweite" nur Schein von Māyā und Avidyā ist. Sie leugnen deshalb die „Trias" von Erkenner, Erkennen, Erkanntem, so wie der „vyavahāra", das heißt die gewöhnliche Ansicht des „praktischen Lebens" und sein common sense sie vorfindet und voraussetzt. Sie sagen, daß in Wahrheit das „Nurwissen" selbst allein real sei, dem die Unterschiede von Wisser und Gewußtem und die Mannigfaltigkeit von Objekten wie Subjekten nur „aufgebildet" sei durch das ajñāna, das Nichtwissen oder richtiger das „Falschwissen".

3) Mit beiden vorgenannten Schulen zusammen aber streitet unser Verfasser endlich gegen die Front der *Materialisten*, die überhaupt außerhalb des Veda stehend, das „Selbst", den ātman als vom Körper unabhängiges und verschiedenes, selbständiges „tattva" oder Prinzip leugnen und den *Leib*, oder was wie die Sinne zum Leibe *gehört*, für das „Selbst" erklären.

Nach diesen drei Gesichtspunkten ist das Folgende gegliedert.

Der Text wurde erstmalig gedruckt als Nr. 10 in der caukhambā-samskrita-granthamālā, im Jahre 1900: Siddhi-trayam, verfaßt von Yāmuna-muni, dem hohen Guru des Kommentarverfassers (Rāmānuja). Herausgegeben und redigiert von Rāmamiśra-śāstrin, Doktor der rechtgläubigen Ueberlieferung (der viśishta-advaita-Schule der Rāmānuja's).

Yāmuna-muni war nicht nur der scharfsinnige Scholastiker der Śrī-vaishnava's, sondern auch ein begeisterter und bedeutender Dichter und Sänger seines Glaubens. Von seinen innigen Liedern habe ich einige übertragen in meinem Buche: Vishnu-Nārāyana, aus seinem Werke: „Der köstliche Lobpreis." Was er im ersten

Teile des Folgenden als Scholastiker sagt, das sagt er als Betender so:

„Wer ist des Glückes Glück, der Sitz
des höchsten Guten — wer?
„Wer ist der Lotosaugige,
der Geister höchster — wer?
„Wer faßt im zehnmillionsten Teil
vom Zehntel seines Seins,
„Was lebt und webt in weiter Welt,
Wie ein Atom in eins?
„Das Welten-Ei und was es in sich faßt,
„Die Hüllen, zehn an Zahl, rings um das Ei,
„Den Stoff, die Kraft, den Geist, die höchste Statt,
„Das Brahman selbst, entfaltest Du aus Dir.

Ueber das Verhältnis dieser „Bhakti-Religion" zum Christentum habe ich gehandelt in meinen Upsala-Vorlesungen über: „Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum", Diakonistyrelses förlag, Stockholm 1927 (schwedisch).

Die Seitenzahlen des indischen Textes sind am Rande unserer Uebersetzung angegeben.

Inhalt. I. Gotteserweis gegen die Atheisten. — II. Gotteserweis gegen die Monisten. — III. Widerlegung der Materialisten.

I. Der Gotteserweis gegen die Atheisten.

A. Die zu erweisende theistische These (pratijñā).

B. Die Gegenlehre der Atheisten.

I. Einen Allwissenden kann es nicht geben, weil kein Erkenntnismittel zu Allwissenheit ausreicht.

1. Das Erkenntnismittel der „Wahrnehmung" reicht nicht aus:
a) weder die Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne,
b) noch die außergewöhnliche Wahrnehmung durch die Kraft des Yoga.

α. weder hinsichtlich der äußeren Sinne. *β.* noch hinsichtlich des „inneren Sinnes", des manas. *γ.* Auch die Berufung auf „pratibhā" (Intuition) gilt nicht.

II. Gott kann nicht erkannt werden.

1. Es gibt erfahrungsgemäß keine Wahrnehmung Gottes.
2. Er kann auch nicht logisch erschlossen werden.
a) weder von einem spezifischen Merkmale aus,
b) noch von einem generellen Merkmale aus.

C. Erste Entgegnung der Theisten.

1. Die Welt ist erkennbar als eine „Wirkung". Diese ist ein „generelles Kriterium" für einen, und nur einen intelligenten Urheber.
2. Die „Seelen" für sich allein sind nicht fähig der Weltgestaltung.

D. Erneuter Angriff der Atheisten.

1. Die vorgebrachten Belege beweisen nicht Abhängigkeit
   a) des Entstehens und Bestehens der Welt von einer und nur einer Intelligenz.
   b) Ebensowenig die Abhängigkeit der Prozesse in der Welt.
2. Eine gewisse geistige Ursache der Welt sind die Seelen selbst, und mehr als diese braucht es nicht.
3. Der Beweis (des Anaxagoras) vom notwendigen ersten Beweger ist überflüssig, da Bewegung keinen Anfang hat.
4. Zum Weltprozesse genügen geistige „Faktoren", auch wenn diese nicht die Prozesse kennen. (Ihr Dasein, nicht ihre Erkenntnis ist dafür der hinreichende Faktor.)
5. Die großen Weltgegenstände sind nicht als Artefakte zu erweisen.
6. Der Schluß von „Wirkungen" aus würde auf ein nicht-allgenugsames Wesen führen, also den Theismus gerade widerlegen.
7. Nochmalige Bewährung von 4.
8. Als allgenugsames Wesen könnte Gott keine Zwecke haben.
9. Das Motiv der Liebe zu den Verlorenen würde die Freiheit Gottes aufheben.
10. Nochmalige Bewährung von 4.
11. Zusammenfassung in Syllogismen.

E. Der endgiltige Rückweis der Atheisten durch die Theisten.

1. Bewährung von C, 1.
2. Kosmologischer Beweis. Das So-sein der Welt überhaupt fordert eine Intelligenz als zureichenden Grund.
3—4. Fortsetzung von 1. 5. Rückweis von D, 4.
6. Rückweis von B, 1. Berufung auf Heilige Schrift und Vernunft.
7—8. Rückweis von D, 6. 9—10. Rückweis von D, 1—2.
11. Wirkung ohne körperliche Organe ist sogar erfahrungsmäßig möglich.
12. Ein seelisches Organ aber besitzt Gott. Sensorium Dei.
12a. Erstes Fazit.
13. Neuer Angriff und Abweis. Der Schluß von Wirkungen auf den Wirkenden ist immer der auf den „Fähigen". Also ist er für Gott stringent, da auch hier nur der zur Wirkung „Fähige" erschlossen wird.
14. Rückkehr zu 12: Nochmals das Denkorgan. — 15. Syllogismen.
16. Zweites Fazit. Abschließende Kārikā's (versus memoriales).
17. Letzter Beweis.

A. Die theistische These:

„Dort (nämlich in der Welt) vollzieht sich Alles auf Grund der Ge- 69
walt von Einem (nämlich Gott), der ein einziger ist" —

(was dieser Vers besagt), das wollen wir jetzt erweisen, und zu diesem Zwecke zunächst die Gegenlehre vortragen.

B. Die Lehre der Atheisten.

Die Mīmāmsaka's nämlich behaupten in bezug hierauf: 70

Ein solcher (höchster und einziger) Geist, der versehen wäre mit dem Vermögen der Schau aller Dinge (mit Allwissenheit und Allweisheit), kann nicht angenommen werden, denn für eine solche Realisierung (aller Dinge) sind schlechthin alle (vorhandenen) beweisenden pramāna's [1]) hinfällig, und auch sonst noch ergeben sich verschiedene deutliche Widersprüche.

I. Gott müßte nämlich (für solche Allvorstellung) erstens entweder ein Vermögen direkter Wahrnehmung oder zweitens ein anderes Erkenntnismittel besitzen.

1. Die Wahrnehmung nun ist zweierlei Art: entweder a. die gewöhnliche weltliche, oder b. die Yoga-wahrnehmung.

a. (Die erstere kann nicht in Frage kommen, wie die folgenden Verse besagen:)

„Nicht ist hier der „weltliche pratyaksha" [2]) ein Beweismittel,
„das in der Lage wäre, dies sein Objekt (nämlich die Allheit der Dinge) als erkanntes zu vermitteln,
„da durch einen solchen nicht alle Dinge und deren Erkenntnis erwiesen werden können.

„Alle Dinge", auf die sich die Bestimmung Gottes als des „der Schau ‚aller Dinge' fähigen" beziehen soll, sind die Dinge so, wie sie je nach der Zeit (in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) und je nach dem Ort jeweils weit entfernte oder je nach dem Wesen [3]) (aller Wahrnehmung) verborgene sind. Sein „Schauen und sein Vermögen" sollen die Mittel sein, „alle Dinge" in seiner Gewalt zu haben. Nun kann aber die unendliche Größe (dieses Objektes, nämlich aller nach Ort und Zeit verschiedenen, zum Teil höchst entfernten oder tief verborgenen Dinge) nicht realisiert werden durch den gewöhnlichen pratyaksha, dessen Funktion ja immer eingeschränkt ist auf

1) pramāna = Erkenntnismittel. — Die Gegner wollen zunächst beweisen, daß niemand allwissend sein kann.

2) pratyaksha = unmittelbar evidente Erkenntnis durch direkte Wahrnehmung.

3) Zum Beispiel, wenn sie „zu feinen" Wesens sind, oder durch zwischenliegende Dinge verdeckt sind.

die beschränkte Anzahl von Dingen, mit denen jeweils Sinnes-kontakt möglich ist, und das heißt zugleich auf zeitlich gegenwärtige Dinge. Wie also könnte man diese Art von pratyaksha als Erkenntnismittel für das hier in Frage stehende Objekt, nämlich für „alle Dinge" anerkennen.

b. Aber auch der pratyaksha durch Yoga (und des Yogin) [1]) kann das nicht sein, denn (wie die folgenden Verse besagen:)

„Auch das Erkennen durch Yogakraft kann sich, da es ja auch pratyaksha ist,
„Doch nur beziehen auf Gegenwärtiges.
„Auf Vergangenes oder Künftiges bezieht sich höchstens „pratibhä". Sie ist nicht wirklicher pratyaksha.

(Man hat nämlich zu fragen:) Ist dieses Yoga-erkennen ein sinnliches Erkennen, oder ist es das nicht. Ist es ein sinnliches, so kommt es α. entweder zustande durch die äußeren Sinne oder β. wird erzeugt durch den innern Sinn (das manas).

α. Die äußeren Sinne nun — wie männiglich bekannt ist — erzeugen hinsichtlich eines Gegenstandes Erkenntnis, indem sie dabei zur Mitursache ihren Kontakt mit einem ihnen je spezifischen gegebenen Gegenstande (z. B. das Sehen mit Farbigem, das Hören mit Tönendem) haben. So kann z. B. der Geschmack nicht „Silber" erkennen machen [2]), (sondern nur der Sehsinn), und so können die Sinne im allgemeinen nicht vergangene oder versteckte Dinge erkennen machen, (da hier der Kontakt nicht statthaben kann). Denn mit nicht gegenwärtig gegebenem Silber kann auch für den Sehsinn kein „Kontakt" zustande kommen, da „Con"-tact immer zwei zu Verknüpfende als Basis voraussetzt und selber nicht sein kann, wenn die Basis nicht beiderseits gegeben ist. Der Kontakt des Sinnes mit dem Objekte also ist vorausgesetzt. Wie könnten also die Sinne hinsichtlich vergangener Gegenstände, wo doch diese Bedingung nicht erfüllt ist, zu Wahrnehmungen taugen! Syllogistisch ausgedrückt: Wenn Ursache A zur Hervorbringung von Produkt C eine Mitursache B braucht, und diese nicht gegeben ist, bringt auch A das C nicht hervor. Beleg: der Same, der bei Gegebenheit von Mitursache Erde und Wasser den Sproß erzeugt, dieses aber nicht tut, wenn jene fehlen. Die äußern Sinne nun erzeugen Erkenntnis, indem sie als Mitursache ihren Kontakt mit dem Objekte voraussetzen. Also erzeugen auch sie nicht Er-
71 kenntnis hinsichtlich eines vergangenen oder erst künftigen Objektes. Der von ihnen erzeugte pratyaksha überschreitet also die Begrenzung auf den angegebenen (nämlich auf den gegenwärtigen) Gegenstand nicht.

1) D. h. magische Erkenntniskraft.

2) Da nicht der Geschmack, sondern das Gesicht der für Silber spezifische Sinn ist.

β. Aber auch durch den „inneren Sinn" (das manas) kann jene Yoga-erkenntnis nicht entstehen, denn dieses hat nur über das eigene Innere, wie z. B. Lust und Schmerz, Vollmacht (zum Erkennen). Wollte man nämlich dem manas-Erkenntnisse auch für äußere Dinge Vollmacht zuschreiben, so wären ja die äußeren Sinne, wie z. B. das Gesicht, ganz überflüssig: es würde dann (manas vorausgesetzt) keinen Blinden oder Tauben geben können. Syllogistisch ausgedrückt: (Behauptung:) Das hier vom Gegner vorgebrachte manas, ohne die Voraussetzung der äußeren Sinne, betätigt sich im Bereiche der äußeren Wahrnehmung nicht, weil es nämlich jene hinsichtlich dieses „kontrolliert". — (Grund:) Was nämlich hinsichtlich von B ein C kontrolliert, das betätigt sich nicht ohne Voraussetzung von C hinsichtlich B. — (Belegbeispiel:) Wie das „Auge", das zu seiner Betätigung die (ausströmende) Seh-aura zur Voraussetzung hat (und diese kontrolliert), hinsichtlich seines Wahrnehmungsbereiches (ohne diese Seh-aura) völlig dunkel ist.

Auch daß die Sinne der „Siddha's"[1]), wenn „höchstgesteigert" durch die „Macht" von magischen Mitteln, Sprüchen, Kasteiungen, oder samādhi die Einschränkung auf den gegenwärtig gegebenen Gegenstand je abstreiften, kann nicht geschehen, weil sie das Offenbarwerden ihrer Objekte doch auch immer nur gemäß ihrer Natur und deren Fähigkeit bewirken können, und weil diese ihre Fähigkeit in angegebener Weise spezifisch beschränkt ist. Zum Beispiel kann das Gehör, und wenn es auch durch Anwendung von hundert Medizinen „gekräftigt" wäre, doch niemals fähig werden zum Auffassen von Farben (und Geschmäcken) und ihren Unterschieden. Im Syllogismus ausgedrückt: Behauptung: Die zur Diskussion stehende Höchststeigerung der Fähigkeit äußerer oder innerer Organe kann doch niemals ihre bestimmte Beschränkung (auf Gegenwärtiges) überschreiten. — Grund: weil sie immer nur höchster Grad von sinnlichem Wahrnehmen bleibt. — Belegbeispiel: wie beim Gesehenen und dessen Höchstgrade.

Also: Q. e. d.: Vergangene Dinge und dergleichen (nämlich künftige, oder zu entfernte oder verborgene) sind nicht im Bereiche von pratyaksha (weder des weltlichen noch des magischen).

γ. Aber auch pratibhā kommt nicht in Frage[2]), denn: Wie könnte

---

1) = Yogin.

2) pratibhā könnte man mit „Intuition" übersetzen. Auf pratibhā begründeten die alten Mystiker der Upanishad's die Erkenntnis des Brahman. Die Atheisten aber, als rechte Rationalisten, machen aus ihr einen schwankenden Erinnerungsrest oder den „gelegentlichen Einfall", von dem man nicht wisse, ob er ein Erinnerungs-Residuum an irgend etwas oder ob er eine bloße Phantasie sei. — Vom alten Brahman heißt es: „pratibhāti ha" = „es scheint entgegen", es wird intuitiv erfaßt.

pratibhā überhaupt unter die pramāna's gerechnet werden? Sie entsteht ja nur aus (zufällig) gesteigerter bhāvanā [1]), und auch wenn ihr Objekt Deutlichkeit hat, schwankt sie, wenn sie entscheiden will, ob ihr Gegenstand (etwa als momentaner Einfall oder als ein erinnerter) später statt hatte als das im Bereiche früheren Wahrnehmens Gelegene oder nicht, hin und her, ohne Sicherheit darüber, ob es sich um Bewegungen von Erinnerungen handelt oder um bloße Phantasieprodukte. Woher sollte ihr wohl die Gewißheit kommen, daß sie sich dabei auf wirkliche Wahrnehmung stützte! Und selbst wenn Wahrnehmung dabei wäre, wie sollte sie entscheiden, ob dabei (phantasiemäßige) Ueberschreitung des wirklich Erkannten vorliegt oder nicht.

II. 1. Endlich aber, wenn es pratyaksha (für die genannten Dinge, z. B. auch für die ganz verborgenen Dinge) gibt, warum gibt es dann nicht einfach auch einen (jedermann zugänglichen) pratyaksha (eine direkte Erkenntnis) eben dieses „Allwissenden" und „Allmächtigen" Gottes!

2. Aber auch ein anderes pramāna als pratyaksha gibt es für ihn nicht. Es müßte ja entweder logische Erschließung oder Zeugnis der Schrift (des Veda) sein [2]).

Die erstere ist doppelt: a) sie geht entweder von einem spezifischen Kri-
72 terium (vom „svalakshana", wie Rauch am Feuer) aus, oder b) sie schließt von einer generellen Uebereinstimmung aus.

α. Das erste nun kann hinsichtlich Gottes nicht statthaben, der ja angeblich jedes „Wegweisers" (jedes svalakshana) ledig sein soll. Denn ihr Entstehen beruht auf der Konstatierung der notwendigen Verknüpfung von Objekt X mit Kriterium Y, nachdem durch Erfahrung zuvor Y als Kriterium festgestellt worden ist. Denn z. B. der Rauch (das Kriterium Y für das Feuer X) kann nicht als in notwendiger Verknüpfung mit Feuer betrachtet werden, ohne daß man zuvor Feuer (mit ihm als seinem svalakshana) irgendwo *erfahren* hat.

β. Die zweite Art Erschließung aber ist auch nicht möglich, da es für „Allmächtig-Allwissend" überhaupt kein linga gibt.

3. Die folgenden Verse stellen nun drittens die Frage:

„Ist etwa die in Rede stehende Welt abhängig von einem einzigen höchsten Geistigen?

(Sie antworten:)

---

1) Residuum etwaiger früherer Eindrücke, zugleich Anlage.

2) Hier liegt ein Sprung vor, der sich schon in γ und II, 1 vorbereitete. Denn Abschnitt I bestritt, daß *Gott* Allerkenntnis *haben* könne. Abschnitt II bestreitet, daß Gott erkannt *werden* könne.

„Da z. B. die „Gesundheit" (von selbst entsteht) (als bloßes Entwicklungs*ergebnis*) durch ein Ungeistiges, wie beim Leibe,

„So könnte *nur aus der etwaigen Tatsache*, daß die Welt eine eigentliche „*Wirkung*" (und nicht bloß ein Entwicklungsergebnis) wäre, auf die Fähigkeit eines Schöpfers und seine Allmacht und Allwissendheit geschlossen werden.

(So verfahren allerdings die Theisten. Sie sagen nämlich:)

C. *Erster siddhānta der Theisten.*

1. Alle „Wirkung", wie z. B. die Artefakte Topf, Krug, Haus, werden geformt unter Voraussetzung einer causa materialis, einer causa instrumentalis, eines „Interessenten" (für den sie bestimmt ist), eines Zweckes (wie Wasserschöpfen oder Bewohnen) und zunächst eines intelligenten formenden Subjektes, das sich auf jene vier Momente versteht. Auch Dinge wie Erde, Berge, Ozean (die nicht Artefakte sind), die als Gegeninstanz angeführt werden (da sie nicht „Wirkung", sondern bloße *Ergebnisse* zu sein scheinen), sind zu bestimmen als in gleicher Weise eine intelligente Ursache voraussetzend. Hinsichtlich ihrer darf man nicht behaupten, daß sie nicht auch „Wirkung" wären. Denn auch sie erweisen sich als solche, aus Gründen wie ihr Zusammengefügt-sein aus Teilen u. ä. Auch hier wird ja von den ersten Zusammengesetzten (den Molekülen) beginnend alles Doppelatomige (alles molekulare Zusammengesetzte) verstanden als erzeugt durch besondere wechselseitige Beziehungen mannigfacher Teile in aufsteigender Linie. Am ersten Anfange aber stehen die (einfachen) Uratome als erste causa materialis. (Diese aber können nicht von selbst aus ihrem Gleichgewichtszustande der Isoliertheit heraustreten, sondern bedürfen dazu eines Anstoßes.) Wer nun ist ihr *Ursprung* und ihr *Anstoß* (durch den die ganze Entwicklung in Gang kommt?) [1]). Ferner aber: wer ist die causa agens [2]) dafür, daß sich je nach früherem Verdienst oder Mißverdienst diese Seele mit diesem, jene Seele mit jenem Leibe verbindet [3])? Das adrishta, bestehend in Verdienst und Mißverdienst, wie es sich an allen Seelen findet, ist ja doch hierfür die (bloße) causa instrumentalis. Der *Zweck* der Welt sodann ist ihre Dienstlichkeit für geistige Subjekte, in unbegrenzter Mannigfaltigkeit geartet, bestehend in allerlei für sie bestimmten Nutzeffekten. „Der *Interessent*" aber sind eben die diese Nutzeffekte erfahrenden Seelen.

---

1) Vgl. das Argument des Anaxagoras.
2) Lies kāranam statt kārana.
3) *Dieses* metaphysische Faktum bestritten die Mīmāmsaka's *nicht*.

b) Und keineswegs sind diese Seelen für sich selber (ohne Gott) fähig, Verdienst und Mißverdienst, obschon es ihnen selbst inhäriert, in Betracht zu ziehen (und demgemäß selber die entsprechende Verknüpfung mit neuen Leibern zu vollziehen). Vielmehr ein einiges, von ihnen verschiedenes, die ganze Weltgestaltung klar überschauendes, überschwengliches und zugleich ihm a priori gehöriges[1]) Wissen aller Dinge und Herrschaft über und Schöpfermacht zu allen Dingen in Absolutheit besitzender, die
73 Menschen (von Existenz zu Existenz) leitender (höchster Geist) — wie er hier in Rede steht[2]), — wie sollte ein solcher hier nicht auf Grund eines solchen linga[3]) nach der zweiten Schlußart erschlossen werden müssen! — Aber eben dieses verlachen die Mīmāmsāka's.

D. Erneuter Angriff von seiten der Gegner.

1. Sie behaupten, das sei durch bloßes eigenes (willkürliches) Meinen und durch unsicheres Räsonnement zustande gebracht und darum auf Irrtum beruhend. Sie fragen:

Was bedeutet hier: Abhängigkeit des Leibes, der Welt usw., von einem bewußten Subjekte?

Es bedeutet: „Auf ihm beruhend."

„Was an Leib oder Welt soll denn auf ihm „beruhen?" Es könnte sein
„a) entweder deren Entstehen und Bestehen, oder „b) deren
„Betätigung"[4]). Mindestens hinsichtlich des ersten und zweiten
„aber geht euer beweisendes Beispiel fehl.

a) Denn der Leib hat weder sein Entstehen noch sein Bestehen in Abhängigkeit „nur von einem geistigen Subjekte" (nämlich nicht nur von der ihn beseelenden Seele, geschweige von Gott.). Denn *α.* alle, die Lust oder Schmerz erfahren, abhängig von dem jeweiligen Leibe, den sie jeweilig besitzen, sind als ihn beseelend zwar auch Ursache für seinen Entstand und Bestand, aber dieses doch nur, sofern sie dabei zugleich behaftet sind mit dem entsprechenden adrishta, (das also die Mitursache ist, von dem der betreffende Leib zugleich mit abhängt)[5]). Und *β*: das Be-

1) sahaja.

2) Genauer: „wie er das Beweisobjekt dieses Kapitels ist."

3) Das generelle Kriterium (linga) ist hier die „Gewirktheit". Wie von „gewirkten" Gegenständen generell auf „intelligente Urheber" geschlossen wird, so von dem linga der Gewirktheit der Welt auf Gott. Und da die ungeheure Welt sein Gewirktes ist, zugleich auf die genannten Prädikate, durch die er „fähiger" Urheber ist eben für ein Objekt wie „Welt".

4) „Betätigung" von Leib und Welt ist etwa Ablauf der körperlichen oder weltlichen Bewegungen, Veränderungen, kausalen Abläufe.

5) Adrishta = das Nichtgeschaute, war wohl ursprünglich die unsicht-

stehen des Körpers als zusammengesetzten Ganzen — charakterisiert durch stete Konkomitanz seiner Teile — setzt außer der Wechselwirkung seiner Teile überhaupt kein denkendes Subjekt als weitere Ursache seiner voraus. γ. Dasjenige „Bestehen" aber, das wirklich ein solches Subjekt für den Leib voraussetzt, nämlich das Bestehen als belebten Wesens, das gerade fehlt bei Erde, Bergen, Meer und andern, die Ihr für eure These in Anspruch nehmen möchtet. Also, wenn schon euerm paksha [1]) und sapaksha [2]) beiden „Bestehen" zukommt, so ist dieses doch bei jedem von beiden ganz verschieden, wie man sieht, (beweist also nichts).

b) (Bei den beiden ersten, nämlich Entstand und Bestand, stimmte es also nicht. Wie steht es mit dem dritten, mit der „Betätigung?")

Euere Behauptung, daß die „Betätigung" der Welt notwendig von einem Intellekte abhängig sein müsse, geht fehl durch das Sich-Bewegen von Wagen, Felsblöcken oder Baumstämmen (für einen Hausbau), die sich zu ihrem Ziele bewegen durch Bemühung und Wille vieler (gemeinsam ziehender oder schiebender) kraftbesitzender Subjekte.

2. (Wollte nun aber jemand behaupten): Der Leib ist überhaupt bloßes „Ergebnis", darum gibt es hinsichtlich seiner überhaupt keine geistigen „Faktoren" als upādāna (kausales Prinzip) [3]), so weist darüber das folgende Wort hinaus, das auf Grund von dessen Erwiesenheit ein solches besonderes upādāna angibt:

„(Zwar nicht von einem einzigen höchsten Geiste) wohl aber von Geist überhaupt (nämlich von den vielen Einzelseelen) gibt es erweisliche Abhängigkeit, und darum Erwiesenheit des demonstrandum (nämlich des upādāna.)

„Denn der Leib — zu genießen durch die (vielen) Seelen — entsteht uns durch deren (frühere) Werke (karman).

Und es wäre das logisch Richtige, daß man das Tätersein nur eben diesen, doch von beiden Seiten anerkannten Seelen allein zuschriebe,

---

bare und unerklärbare Schicksalsmacht. Im Zusammenhange der karmanlehre wird sie, als das apūrva, die unsichtbare Kausalkraft, die als nemesis Werk und einstige Frucht des Werkes verknüpft. Und nun wird karman selbst dann ein Name für Schicksalsgewalt. Adrishta, apūrva, karman, avaśyakatā sind ähnliche Begriffe wie nemesis, fatum, anankē.

1) Nämlich Erde, Berge, Meere. 2) Nämlich Leib.

3) Die Mīmāmsaka's leugnen Gott, aber sie leugnen nicht die in samsāra von Leib zu Leib, in neue Wiedergeburten wandernden Seelen und versuchen, diese mit ihrem karman zum upādāna des Weltgeschehens zu machen. Ein eigentlicher „Urheber" sind aber, wie man bald sieht, auch diese Seelen nicht. Sie sind nur „Faktoren", kāraka's, die als solche hernach von den Theisten abgelehnt werden.

weil das die „leichtere" Auffassung ist, (da sie sich auf einen gemeinsam anerkannten Gegenstand bezieht und weniger Voraussetzungen braucht). Auch kann man ihr nicht vorwerfen, daß sie das erwünschte upādāna und das dazu Erforderliche nicht anerkenne, wie der Vers sagt:

„Als upādāna für Erde (und ihre den Zwecken der Seelen
„dienende Gestaltungen) und für Opfer, Spende und andere
„Werke (und deren Verknüpfung mit der entsprechenden Frucht,
„für die ihr Gott postulieren zu müssen meintet), reicht es aus,
„nur die Summe der Seelen selber anzunehmen.

3. (Auch euer Postulat eines Gottes als ersten Erregers der Uratome [1]) ist überflüssig, denn): gerade wie zu gegenwärtiger Zeit unterliegen Erde [2]), Berge u. dgl. immer nur einer allmählich nacheinander eintretenden, vorübergehenden Ab- oder Zunahme ihrer Teile, gehen aber niemals auf einmal in
74 völlige Auflösung (in den atomischen Urzustand, den ihr wähnt) über. Darum hat die Annahme letzter Uratome — die wir als solche nicht bestreiten — doch nicht das Dasein eines Schöpfers (nämlich als Ursprungs und ersten Bewegers) nötig [3]).

4. (Ihr werft nun ein, die Seelen kennten doch weder die Kraft noch den Erfolg ihres karman und könnten deswegen nicht als intelligente Ursache des letzteren gelten. In der Tat sagen ja die Verse):

„Da das karman das (nicht wahrnehmbare) apūrva zur Grund-
lage hat,
„So gibt es im Bereiche direkter Wahrnehmung keine Erkennt-
nis seiner Kraft.

Indessen, auch die Töpfer, wenn sie einen Topf oder sonst eines ihrer Erzeugnisse beginnen, so tun sie das auch, ohne vorher sich von Ton und Töpferstab- und -scheibe, den Grund- und Mittel-ursachen des Topfes, die „Vermögen zur Erstellung der Wirkung" weitläufig klarzumachen. Darum ist auch hinsichtlich der Seelen, wenn sie schon das Vermögen des karman für Erwirkung des Gewünschten nicht hinreichend kennen, dennoch die übliche Bezeichnung als upādāna nicht ungereimt. Außerdem gilt hier, wie der Vers sagt:

„(Wenn schon die Kraft des karman nicht direkt erkannt werden
kann),
„So können seine mancherlei (im apūrva beschlossenen, direkt
nicht erkenntlichen) Kräfte doch erschlossen wer-
den aus dem „Nichteintreten" [4]).

1) Und eines prinzipiellen Urzustandes.
2) Lies viśva statt viśca.
3) Weil es für sie niemals einen reinen Anfangszustand von Noch-nicht-bewegtsein gibt.
4) Die geheime karman-kraft des apūrva wird erschlossen, aus

„Darum bleibt es dabei: Die Seelen für sich allein (ohne Gott)
„Gestalten alles selber durch ihr karman (und sind insofern
upādāna).

5. Ferner: nur das kann in der Welt als einen intelligenten Urheber besitzend anerkannt werden, was nur als „Gemachtes“ [1]) (zu „machen“) möglich ist und wobei Haupt- und Mittelursachen erkannt werden können. So aber steht es bei Erde, Bergen, Meeren nicht. Denn wie könnte bei ihnen ein wirkliches „Gemachtsein“ festgestellt werden? Und noch mehr, wie wären von ihnen Haupt- und Mittelursachen feststellbar? Denn nur insofern Topf, Krug u. dgl. als „gemachte“ (verfertigte) mit vorhergehender Erkenntnis ihrer Haupt- und Mittelursachen verstanden werden, können sie dienen zu einem Schlusse auf einen entsprechenden intelligenten Urheber (nämlich den Töpfer).

6. Weiter aber: bei Töpfen und derlei Artefakten wird doch immer als Urheber ein Wesen mit „unerreichten Wünschen“ (ein nicht allgenugsames Wesen), ferner ein Wesen, das körperhaft und von begrenzter Kraft und Einsicht ist, erkannt, also ein Wesen das „Nicht-Herr“ ist. Euer hetu (euer Beweisgrund) beweist also einen solchen Urheber! Er wäre dann also geradezu eine Gegeninstanz gegen euch, denn er beweist das Gegenteil zu „Allwissenheit“ und „Allmacht“ des von euch vermeinten (höchsten) purusha.

7. + Aber folgt dann nicht, daß überhaupt alles Schließen und alle doch allgemein übliche Annahme eines (psychischen) upādāna überhaupt aufgehoben wird?

Keineswegs. Denn das für ein zu erweisendes Objekt gültige pramāna unterdrückt nur solche Bestimmungen, die ihm auf Grund von Kriterien, die außerhalb des Bereiches seines wirklichen pramāna lagen, fälschlicherweise beigelegt wurden [2]).

So auch in unserm Falle: alle die Prädikate, die sich als positive oder negative an dem Objekte (nämlich an dem upādāna), das ihr als den allmächtig-allwissenden einen purusha erweisen möchtet, obgleich doch alle pramāna's für ihn hinfällig sind, notwendig vorkommen müssen, die bestätigt das darauf bezügliche pramāna durchaus [3]).

---

der Tatsache, daß die Frucht der Werke meistens nicht auf der Stelle eintritt, sondern etwa erst in einer späteren Geburt sich zeigt.

1) Nur als artefactum, mit Einsicht in Zweck und Mittel seitens des artista.

2) Das heißt: Das upādāna wird anerkannt, aber sein Prädiziertsein mit den Kriterien des Gottseins wird ausgeschlossen. Das upādāna sind nur die Seelen selbst.

3) Es läßt upādāna, prädiziert als „psychische“ Faktoren (nämlich die Seelen selbst) bestehen, unterdrückt aber die Prädizierung des upādāna mit den Prädikaten: Gottheit, Einzigkeit, Allwissendheit, Allherrschaft usw.

75 8. (Einen weiteren Grund gegen eure Annahme geben die folgenden Verse an:)

„Alle Handlungen eines mit Zwecken handelnden Wesens sind
bestimmt a) entweder durch das Interesse an eigenem
Gewinn oder b) durch Mitleid mit andern.
„Beides hat nicht statt bei Gott. Darum paßt zu ihm logischer-
weise nicht Weltschöpfung.

Das heißt: a) Da Gott doch „alle Wünsche erreicht hat" (allgenugsam in sich selbst ist), so braucht er keine Welt zu seinem eigenen Gewinne zu schaffen. Und b) da die Seelen in dem von euch angenommenen Endzustande der Welt, nämlich in der allgemeinen Auflösung, sowieso ohne Leid sein werden, weil dann alle Vermittler von Erfahrung, wie Sinnesorgane, Leib usw. aufgelöst sein werden, (da es also keine endgültig unseligen Wesen gibt), so kann in Ihm auch nicht „Mitleid" sein, das ja nur durch den Anblick (endgültig) Unseliger erzeugt würde. Da also hinsichtlich seiner die Kriterien des Eigeninteresses und des Mitleides nicht statthaben, so kann auch das durch diese Kriterien bestimmte „Handeln aus Zwecken" nicht für Ihn statthaben.

9. (Und die folgenden Verse fügen noch einen wichtigen Gesichtspunkt hinzu:)

„Und selbst wenn er (über den bloßen leidlosen Zustand hin-
aus) aus Liebe dauernde Lust den Seelen erzeugen würde,
„und also durch Liebe gedrungen, die Welt schüfe, so würde
„er dadurch die (von euch behauptete) Freiheit verlieren,
„da er dann dem Gesetze des karman unterstehen würde.

10. Uebrigens besteht die Einschränkung nicht zu recht, daß „nur dem, der Haupt- und Neben-ursachen kenne, das Täter-sein [1]) zukommen könne". Denn der ātman ist doch „Täter" (Betätiger) seines jñāna, auch ohne dessen Haupt- oder Nebenursachen zu erkennen [2]).

11. Kurzum, es ist wie die folgenden Verse sagen:

„Weil nicht erwiesen (durch alle pramāna's), weil mit Wider-
sprüchen,
„Wegen Nichtzwingendheit des Grundes, wie angegeben,
„Folgt nicht das Sein eines Schöpfers für die Welt
„aus dem vermeintlichen hetu ihres „Produkt"-seins.

Das läßt sich auch in strenger Beweisform sagen, nämlich: (Behauptung:) Erde, Berge, Meere sind nicht „Gemachtes". (Grund:) denn sie sind verschieden von dem sonst als„ Gemachtem" bekannten. (Beleg:) Aether.

1) In einem allgemeinen Sinne, nicht im Sinne des „einsichtigen" Täters von Artefakten.

2) 10 greift auf 4 zurück.

Oder (Grund:) Denn sie sind von letzterem verschieden, da bei ihnen Haupt- und Mittelursachen nicht bekannt sind. (Gegeninstanz:) Topf.

(Behauptung:) Die Uratome sind nicht wahrnehmlich. (Grund:) da sie absolut feinen Wesens sind. (Gegeninstanz gleichfalls:) Topf.

(Behauptung:) Die Zeit ist nicht — wie die Gegenlehre behauptet, an sich ohne eine Welt möglich (womit also Anfang und Ende der Welt hinfällig wird). (Grund:) eben weil sie Zeit ist. (Beleg:) die gegenwärtige Zeit (die das einzige Erkenntnisbeispiel für das Wesen der Zeit überhaupt ist).

(Behauptung:) Leib und Welt beruhen nicht auf einem Tätersein Gottes. (Grund:) weil Gewirktes. (Beleg:) gleichfalls die gegenwärtigen Leiber und Welt (deren Wesen auf bloßem früher gewirktem karman beruht) [1]).

(Behauptung:) Īśvara (Gott) ist nicht Schöpfer. (Grund:) denn für ihn gibt es keine Zwecke. Oder: denn er ist ohne Leib. (Beleg:) der erlöste ātman, (der auch untätig ist, weil er als allgenugsam keine Zwecke mehr hat, und weil er als Leibloser nicht mehr wirken kann).

E. Der theistische Haupt-Siddhānta

(kārikā's, oder versus memoriales der theistischen Position:)

1. „Auf alles dieses antworten wir (Gottgläubigen):

„Unsere Behauptung, daß auch Erde, Berge, Meere „Gemachtes" (einer höchsten Intelligenz) sind, kann nicht bestritten werden,

(Grund:) Weil sie als Zusammengesetzte auf Handlung [2]) beruhen,

„Weil sie, durch Größe charakterisiert, als solche „Gestaltete" sind, und weil sie als zur allgemeinen Klasse des der äußeren Wahrnehmung Unterliegendem gehörig, mit diesem gemeinsam im Gegensatze sind zu Wissen. Beleg für all dieses ist: Topf.

2. Auf dem Standpunkte der Gegenlehre würde nicht zu verstehen sein, 76
warum die Verbindung der Atome notwendig gerade als diese gewirkt ist. Denn diese ihre Form ist nicht hinreichend begründet durch die bloße Tatsache der Verbindung ihrer Teile überhaupt. Das heißt: man versteht durch diese allein nicht, daß diese Verknüpfung gerade so ist, wie sie ist, und nicht ebensogut eine ganz andere.

1) Der Beleg soll beweisen, daß „Gewirktes" nur Seelen und adrishta voraussetzt.

2) Wodurch allein zweckvolle Zusammenfügung und bestimmt begründete Gestaltungsform möglich ist.

3. Ferner, die Behauptung: „Was als ‚Wirkung' möglich sein soll, das muß so gewirkt werden, daß es durch Erkenntnis (eines Intellektes) und durch (erkennbare) Grund- und Mittelursachen möglich ist — die lassen wir durchaus gelten. Die beiden „Fähigkeiten" zu Handlung und Erkennen nun können selber nur durch die (am Produkte selber erkennbaren) Momente von „Handlung" und „Erkenntnis" erkannt werden. Diese beiden (Momente des Produktes) aber sind ja kraft des in unserem vorläufigen siddhānta schon angegebenen Beweises auch für Erde, Berge, Meere erwiesen. Darum besteht kein Unterschied (hinsichtlich unserer Frage) zwischen den (als Intelligenzprodukten) bekannten Gegenständen wie etwa Palast, Portal usw., und Leib oder Welt. Und nicht gilt, daß nur solche Dinge (wie Palast und andere Artefakte) im Bereiche von „Handlung" seien. Denn eine solche Einschränkung, wornach zu entscheiden wäre: Jenes andere kann nicht als eine (intelligente) Wirkung verstanden werden, ist durchaus nicht erfahrungsgemäß. Wo aber das Produktsein eines Objektes erwiesen ist, da resultiert zugleich auch ein besonderer purusha, der fähig war, dessen Haupt- und Nebenursachen zu erkennen, und jene zu lenken und diese in Gang zu setzen. Unter „Lenkung" aber verstehen wir — analog der Verbindung der Seele mit ihrem Leibe — das Verbundensein eines Beherrschenden (mit dem Objekte), der den Willen hat, die Betätigung (das Spiel) der Ursachen in Betrieb zu bringen.

Ein Verbundensein ist — wenn zwischen zwei Substanzen — ein „samyoga", während die Verbindung eines Wesens mit seinen guna's (in diesem Falle mit Erkenntnis und Wille) ein „samavāya" ist [1]).

Die „Betätigung" (der materiellen Hauptursache, nämlich in diesem Falle der Uratome) ist ihre eintretende Erschütterung, und die von Verdienst und Mißverdienst das Zusammentreffen mit den für Entstehung der Frucht günstigen, jeweils besondern Orten und Zeiten als den „Nebenursachen" [2]). Durch bloßes Verdienst und Mißverdienst allein aber wird, da sie vernunftlos sind, für die Seelen, obschon sie selber Vernunft haben, die angemessene Frucht nicht zustand gebracht, wenn sie nicht von einem (obersten) Vernünftigen „gelenkt" werden. So wenig wie eine Axt, wenn sie nicht gelenkt wird von einem Vernunft besitzenden Zimmermann, auch wenn hundert Nebenursachen von Ort, Zeit und andern Umständen gegeben wären, nicht einen Pfosten zustande bringen würde.

4. Das Beispiel aber von Same und Sproß gehört gerade zu unserer

1) Gelehrte Zwischenbemerkung, vielleicht Randglosse.
2) Der Wiedergeburt und das Auskosten der Frucht des Karman.

Behauptung, denn euere Behauptung, durch dasselbe gehe unser Beweis fehl, wird von den Kennern der Schrift nicht anerkannt [1]).

Damit ist auch widerlegt, daß er durch die Beispiele von Lust, Schmerz usw. fehlgehe.

5. Auch eure Aussage, daß ja die (intelligenten) Seelen von beiden Parteien angenommen werden (und daß diese als upādāna hinreichen), ist nicht angemessen, denn, wie für uns beide erfahrungsmäßig feststeht, sind diese ja nicht imstande, das absolut Feine oder das Verborgene (wie etwa das adrishta) zu erkennen. Jede Annahme aber muß erfahrungsmäßig, nicht erfahrungswidrig sein (und darf sich nicht auf bloße „gemeinsame Annahme" berufen).

6. Keineswegs aber läßt sich mit diesem Grunde auch Gottes Vermögen (das Feine und das Verborgene zu erkennen) widerlegen. Denn dieses sein Vermögen ist durch ein anderes pramāna (nämlich durch die früher an- 77
gegebenen Gründe und durch die Schrift) erwiesen. Kraft des früher genannten pramāna erwiesen, ergibt er sich eben als ausgestattet mit den Vermögen absoluter Schau und Bewegung aller Dinge, da nämlich deren (erwiesener) Charakter als „Gewirktes" den dazu „fähigen Bewirker" notwendig voraussetzt.

7. Was aber von den Gegnern ausgeklügelt ward — daß nämlich wegen der nur beschränkten Kraft und Erkenntnis (menschlicher Täter) gerade auf Nicht-Gottherrlichkeit geschlossen werden müsse und darum (unsere Berufung auf intelligente Urheber bei „Wirkungen") gerade das Gegenteil von unsern Bestimmungen (Gottes), nämlich von Allmacht und -weisheit, beweise, das ist denn doch allzu plump. Ein „beschränktes" Vermögen oder ein „unvollkommenes" Kennen hinsichtlich des zu machenden Gegenstandes taugt — selbst im Falle von Töpfern oder Zimmerleuten — überhaupt nicht zu „Wirkungen". (Die Betreffenden müssen ihren Gegenstand nicht beschränkt, sondern durchaus kennen und hinsichtlich seiner volle Kraft haben, sonst bringen sie keine Töpfe oder Pfosten fertig.) Jedes „Gewirkte" setzt zu seinem Zustandekommen an seinem Verfertiger voraus, daß sein Erkennen 1. auf es selber und nicht etwa auf einen andern Gegenstand bezogen sei [2]), und 2. daß es in dieser Hinsicht auch zureichend (also nicht „beschränkt)" sei. Es würde ja sonst — durch logische Inversion — bei Nichtgegebenheit eines Hervorbringers, der ein solches zureichendes Erkennen hat, selber nicht gegeben sein können. Und da eben alles „Gewirkte" nur in der beschriebenen Weise zur Entstehung kommen kann, so ist die An-

1) Weil diese wissen, daß die Welt einen Anfang hatte, so daß die Reihe von Samen und Sproß nicht endlos nach rückwärts gehen kann.

2) Diese Bemerkung soll ein späteres Argument vorbereiten.

nahme, daß ein man weiß nicht recht wie mit ihm verknüpfter, eigentlich nichts tuender, gar nicht auf das Objekt selbst gerichteter [1]), absichtsloser ātman in irgendeinem Sinne dafür eine Ursache sein könnte, gänzlich ungereimt [2]).

8. Und ferner: man muß unterscheiden: ist das Erkennen eines gewissen Gegenstandes (als Objektes des Bewirkens) notwendig verknüpft mit dem Nichtwissen um alle andern Gegenstände außer dem betreffenden, oder ist es etwa verknüpft mit dem notwendigen Nichtwissen um einige andere Objekte? (Beides liegt nicht im Begriffe von jñāna.) Das erstere nicht, denn so wird es nirgends vorgefunden: weiß doch ein Töpfer nicht notwendig nichts von allem, was nicht Topf ist. Aber auch das zweite nicht. Denn (eine solche aprioriſche Beschränkung des Wissens) geht fehl, da jñāna an sich sehr wohl hinsichtlich der Zahl seiner Gegenstände als unbeschränkt gedacht werden kann [3]).

9. Und ganz und gar nicht hat Bestand, daß jemand, nun obschon mit völligem Nichtwissen (um seine Wirkung) behaftet — wie es euere ātman's sein würden — das Täter sein zukommen könnte.

Auch ist nicht notwendig nur ein Leib-besitzender ātman ein Täter, denn das In-Besitz-nehmen eines neuen Leibes (durch den noch nicht wieder verkörperten ātman) ist ja auch ein Tun. Auch nimmt ja nicht der jeweilige ātman einen Leib an, sofern er mit dem Leibe behaftet war, da sonst nicht die yogin's mehrere Leiber zu gleicher Zeit annehmen könnten [4]). — Daß der ātman nach Aufgeben des früheren Leibes nur mit dem Odem zusammen — der durch das zur neuen Leibesannahme zwingende karman angetrieben wird — einen neuen Leib bezieht, (leugnen wir gar nicht und) haben es selber schon im ersten Teile dieses Buches bei der Lehre vom ātman bewiesen.

---

1) Hierauf zielte 1).

2) Dieser Satz greift offenbar zurück auf die Behauptung, die Seelen selbst, als Täter in einer früheren Existenz seien Urheber des neuen Leibes. In Wahrheit wissen sie ja von diesem noch nichts, sind auf einen ganz andern Gegenstand, nämlich auf die Interessen ihrer damaligen Existenz gerichtet, und haben mit dem kommenden Leibe nur einen Zusammenhang überhaupt, aber nicht den eines bewußten Schöpfers ihrer.

3) Im Begriffe „Wissen" liegt nicht, daß es notwendigerweise nicht auch Allwissen sein könnte.

4) Das Subjekt, das den Leib X besaß, nimmt den Leib Y an. Aber der Yogin kann auch noch Leib Y_1, Y_2, Y_3 annehmen. Für diese Leiber war er vorher nicht mit X_1, X_2, X_3, leibbehaftet. Vergleiche die Erzählung vom yogin Saubhari (in R. Otto, Vishnu-Nārāyana) der fünfzig Leiber „annahm".

10. Endlich: die Annahme, daß der Leib, der doch Objekt ist der Lenkung durch den ihn regierenden ātman, (mitwirkendes) Subjekt beim Eintritte des Lenkenden in den Leib sei, wäre ungereimt, denn es ist widersprechend, daß ein und dasselbe in derselben Handlung Subjekt und Objekt zugleich sei.

11. + (Natürlich ist das nicht der Fall, wohl aber) ist doch Lenkung erfahrungsgemäß „die beeinflussende Beziehung eines Willens auf die Betätigungen eines Objektes", kann also dem ātman nur zukommen, sofern er mit dem zu lenkenden Leibe samyoga hat[1]).

Natürlich muß er zu einem Objekte Beziehung haben und „Beziehung" setzt immer zwei, nicht ein Ding voraus. Ohne solche „Beziehung" wäre „Lenkung" unmöglich. Es muß also heißen: Der Beweger hat eine Beziehung zum zu bewegenden Objekte. Dazu aber ist nicht erforderlich, daß er als Lenkender einen Leib haben muß.

+ Wie beweist du das?

Weil auch sonst das gelenkte Objekt — wie der Ton bei Herstellung von Töpfen — gelenkt wird von einem, der nur durch die erforderlichen Werkzeuge wie Maßstock, Töpferscheibe usw. mit ihm sambandha hat, darum ist außer der Beziehung zu dem sambandha mit dem zu lenkenden Objekte — die natürlich von der Lenkungsbetätigung vorausgesetzt ist — 78
nicht noch ein besonderer „Leib-sambandha" vorzubringen. Der sambandha aber mit den Haupt- und Mittelursachen der Welt besteht ja für Gott.

+ Aber außerhalb seines eigenen Leibes kann ein wirkendes Subjekt doch seine Betätigungen nur ausüben eben durch seinen Leib selbst, wie das Beispiel zeigt. Denn der Töpfer kann doch Stock und Scheibe nur durch deren Verbindung mit seiner eigenen Hand (also mit einem Teile seines Leibes) zur Betätigung bringen.

Auch das ist nicht richtig. Denn erfahrungsmäßig kann durch bloßen Wunsch (des Magiers) ein in einem andern Körper befindliches Gift aufgetrocknet oder zerstreut werden.

+ Aber wie kann, wenn kein Leib ist, Wille mit der Kraft anderes zu bewegen sein?

Hegt denn etwa der Leib einen Willen, so daß mit des Leibes Nichtsein auch das Nichtsein des Willens gegeben sein müßte?

+ Nein, aber er ist doch sein „Organ".

Nein. Das Organ des Willens ist das manas (der „innere Sinn", der zugleich Denk- und Willensorgan ist.)

---

1) samyoga ist Verknüpfung zweier Substanzen zu gemeinsamer Wirkung.

12. + Aber hat denn Gott ein manas!

Sicherlich.

+ Aber dann müßten Ihm doch offenbar auch Prädikate wie Leiblichkeit, karman, und damit Nichtherrlichkeit usw. zukommen.

Keineswegs. Denn das göttliche manas hat eben ein Subjekt, das zur Erzeugung eines nicht-kreatürlichen manas fähig ist, und es selber ist darum ohne Materialität. Auch wird deine Behauptung ausgeschlossen durch „Nicht-zwingendheit", denn zugestandenermaßen ist ja sogar der gewöhnliche ātman nach Vergang seines Leibes — ohne der von dir genannten Fehler teilhaft zu sein — immer noch im Besitze von manas, da dieses ein „ewiger" Sinn ist. Auch wird ja die Analogie zu dem Vergleichsbeispiele nur soweit zugelassen, als sie zur vyāpti dient. Denn wahrlich ein Wesen, das nur mit einem manas wie das unsere ausgestattet und deswegen ortsgebundenen Leibes, weniges nur erkennend, in Gewalt des karman und in sonstiger fremder Gewalt ist, wäre nicht fähig zur Gestaltung einer Welt mit unausdenkbaren Ordnungen, mit unendlicher Ausdehnung, und aus den Ur- und Sekundärelementen entwickelt [1]).

12 a. Erstes Fazit.

So ist dann also ein „Schöpfer", d. h. ein Urheber mit unendlicher Erkenntnis, Herrschaft und Macht, einen Leib u. dgl. nicht brauchend, erwiesen, der fähig ist, durch seinen bloßen Willen die ganze Welt zu gestalten.

13. Neuer Angriff und Abweis.

+ Aber für die Verknüpfung des Produktes mit solch einem Schöpfer gibt doch wahrlich das Beispiel von Töpfen und Töpfern u. dgl. keinen hinreichenden Beleg ab!

Nimm das Beispiel eines auf sehr hohem Berge befindlichen (mächtigen) Feuers; es sei, weil auf dem hinteren Hange des Gipfels befindlich, unsichtbar und deshalb für den Fernstehenden zunächst unerkannt; versehen mit einer gewaltigen Masse von Brennholz läßt es nun eine riesige Rauchsäule aufsteigen und wird nun als vorhanden erkannt durch den Schluß von dem Rauche aus, den man etwa in der Küche als mit Feuer verknüpft erkannt hat. Findest du nun etwa das gleiche Feuer (von gleicher Größe und Gewalt) vor in Verknüpfung mit dem Rauche in der Küche? Nein. Und doch schließt du aus der Verknüpfung von Feuer mit Rauch, die du in der Küche erfah-

1) Die „Analogie" geht nur soweit, daß Gott ein manas als sensorium haben muß. Aber die Beschränkungen des menschlichen manas passen nicht zur vyāpti, da eine Welt hier Objekt dieses manas ist. — Der folgende Satz greift nach Rückweis aller Einwürfe auf Nr. 1 zurück.

r e n hast, auf Grund des Erblickens des Merkmales „Rauch", daß auf dem Berge ein entsprechendes Feuer sein müsse.

+ Wo ein Rauch von der und der Art erkannt wird, da muß eben auch ein ihn so hervorzubringen fähiges Feuer sein. Auch wenn er an der Stelle des dṛishtānta (des belegenden Beispieles) nicht (in gleicher Qualität und Stärke) erfahren wird, so ergibt sich sein „paksha", das Feuer, dennoch kraft dessen, daß er auf Grund generischer Konkomitanz sich als dharma des paksha erweist.

Aber merkst du denn gar nicht, daß das gerade das ist, was wir im Auge 79
haben! Denn auch hier liegt es doch so: Zunächst wurde am Beispiele der Töpfe der Begriff des Produktseins als mit der Voraussetzung eines „d a f ü r f ä h i g e n" Urhebers verknüpft erkannt, und dann der Begriff des „Gewirktseins" als auch für Erde, Berge, Meere usw. gültig nachgewiesen. So an allen Weltgegenständen erkannt, erweist dieser Begriff einen — auch hier wie im Falle des Bergfeuers zunächst nicht w a h r g e n o m m e n e n (sondern erst zu erschließenden) — intelligenten, „d a f ü r f ä h i g e n" Urheber. Wie — unabhängig von Ort, Zeit, Brennholz, Umfang, und andern zufälligen Unterschieden der Art des Rauches — ein notwendiger Zusammenhang ist rein zwischen Rauch selbst und Feuer selbst, das sein Entstehen bewirkt, ebenso wird hier — unter Nichtberücksichtigung der Nebenmomente Nichtherrlichkeit, Geringwissen, Leiblichkeit, karman- und anderer Abhängigkeit, Menschheit und sonstigen Nebenbestimmungen — rein die notwendige Verbundenheit von „Produktsein überhaupt" mit dem „dafür fähigen" Urheber überhaupt entschieden. Da ist gar kein Unterschied.

14. Rückgriff auf 11. und 12. Schlußbemerkung über das manas.

Ferner: ein Ding, das mit einem andern d u r c h d r i n g e n d e n Ding in samyoga ist und selber b e w e g l i c h ist, ermangelt nicht der Fähigkeit überallhin gelangen zu können, wohin auch jenes Ding gelangt. Wie sollte diese Fähigkeit also dem manas fehlen, da es in samyoga mit dem ātman ist — erschlossen durch die Spezial-guna's wie jñāna und Lust- usw. Gefühle als ein beständiges Ding.

Und wie kann, obschon die luftige Substanz auch die Eigenschaft der Größe besitzt, am Tastsinne das Gegenteil der Fall sein[1]), da er erfahrungs-

1) Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Luft kann durch den Tastsinn erkannt werden, weil der Tastsinn selber aus dem Luftelemente besteht. Dabei tritt nun die „befremdliche Tatsache" ein, daß er obschon selber von der Art der Luft doch nur e i n e ihrer Qualitäten, nicht aber alle erkennt. Entsprechend tritt beim Seh-sinne „die befremdliche Tatsache" ein, daß er, obschon selber aus dem Elemente Feuer bestehend, doch nicht a l l e Qualitäten des Feuers erfassen kann, sondern ebenfalls einem niyama, d. h. einer Beschränkung unterliegt.

mäßig nur Unterlage von Geast ist, oder wie kann, während die feurige Substanz doch das Erscheinen mit Farbe und Geast oder mit dem einen bzw. andern dieser beiden besitzt, für das Auge, das doch wegen seiner Fähigkeit zur Farbe-Apperzeption als feuriger Natur erschlossen wird, gelten, daß es gleichwohl nicht jene beiden (sondern nur Farben) perzipiert.

Auf Grund seines Feurigseins müßten am Auge Prädikate wie Tastvermögen aus der Tatsache, daß es ein Produkt der feurigen Substanz ist, als vorhanden logisch zu supponieren sein. Aber trotz seines Feuerwesens werden sie durch yogya-anupalabdhi an ihm aufgehoben. Auch ergeben sich bei entgegengesetzter Annahme verschiedene Widersprüche mit erfahrbaren gesicherten Tatsachen. Darum gilt nicht jene Annahme, sondern diese Annahme (nämlich die Annahme der Eingeschränktheit der Sinne, trotzdem sie zunächst befremdlich erscheint).

80 Ganz gleichermaßen gilt bei unserm in Rede stehenden Gegenstande — dem manas — unsere Behauptung, (die auch zunächst befremdlich erschien,) nämlich daß es den Sinnen und der groben Materialität überlegen ist, weil die von euch behaupteten entgegenstehenden Prädikate hier ganz ebenso durch yogya-anupalabdhi aufgehoben werden und weil andernfalls ebenfalls erfahrbare gesicherte Tatsachen aufgehoben würden: nämlich, ohne die Ueberlegenheit und die Kontrolle des manas würde immer alles sinnlich Erfahrene zugleich ins Bewußtsein eintreten, (was erfahrungsgemäß nicht der Fall ist). — Hinsichtlich des manas Gottes lassen sich auch strikte Beweise formulieren:

15. Nämlich: (Behauptung:) Das Streitobjekt, das manas Gottes — seine Erkenntnis der Atome und alles aus ihnen Möglichen vorausgesetzt — vermag das Bewegliche zu bewegen. (Grund:) weil es ein Ungeistiges ist. (Beleg:) Was ungeistig ist, mit dem steht es so. (Nämlich, daß dadurch bewegt werden kann.) Oder: (Behauptung:) Wie ein ungeistiger, selbst bewegbarer Ball zu seiner Bewegung voraussetzt seine eigene Natur (der Beweglichkeit und Elastizität), die Mittelursache (Stab oder Hand) und die Wahrnehmung (des intelligenz-besitzenden Ballspielers), ebenso tun es auch die äußeren und inneren Betätigungen (oder Bewegungsvorgänge). (Grund:) weil Bewirktes. (Beleg:) derselbe wie vorher.

16. Zweites Fazit. (Summierende Schlußverse:)

1. „Pratyaksha ist für Ihn möglich, weil die Welt (an sich) erkennbares Objekt und weil sie ein konkretes Ding ist, wie Topf.

2. „Dem Willen eines Einzigen gehorcht die Natur, weil sie selber ungeistig ist, wie der Leib, (der, weil selber ungeistig, Lenkung durch Willen bedarf).

3. „Von Einem gelenkt nur tun alle Geister ihre Wirkung,
„weil sie ihre Wirkung nur üben unter Voraussetzung der Verbindung mit Leib [1]),
Wie der Tastsinn und die anderen Sinne.

4. Einen höchsten Purusha (als Lenker) besitzt die Welt, so wird durch Beweis erwiesen. (Grund:) da sie aus Geistigem und Ungeistigem zusammengesetzt ist. (Beleg:) ein Land, das einen Monarchen besitzt [2]).

17. (Eine andere Lesart versucht hier, das Lückenhafte der ersten zu ergänzen, macht aber dabei falsche Beziehungen. Sie schließt mit den Worten, die vielleicht den Abschluß von Nr. 15 gebildet haben.)

(Behauptung:) Die ganze, dreizeitige Welt, beruhend, bestehend, sich auflösend in Ihm, der die Macht, die Erkenntnis und alle anderen der Welt dienlichen Tugenden besitzt, ist — da sie wegen ihrer unausdenkbar mannigfaltigen Ordnungen und wegen ihres Bestehens und Beruhens auf dem unendlich weisen Einen als ein herrliches Abbild geschaffen und darum als die Stätte Seiner Herrlichkeits-erweisungen zu bezeichnen ist — als Ganzes dem Einen als sein „Rest" [3]) zuzulegen und so zu bezeichnen. (Grund:) weil sie nämlich dessen Leib ausmacht. (Beleg:) die Analogie meines eigenen Leibes.

II. Der Gotteserweis gegen die Monisten.

Die Monisten berufen sich vornehmlich auf zwei Hauptstellen aus der Chāndogya-upanishad, auf die beiden „großen Worte":

1) Die einer lenkenden Ursache bedarf.

2) Die vier Beweise in den obigen Versen haben jeder eine besondere Pointe, einen besonderen sādhya oder terminus probandus. 1. Die Welt ist durch pratyaksha auffaßbar, also ein mögliches Objekt für eine unmittelbare Erkenntnis. Also ist „Allwissenheit" prinzipiell möglich. — 2. Wille ist zu ihrem Sosein vorausgesetzt. — 3. Lenkender Wille ist vorausgesetzt. — 4. Einheit des wollend-lenkenden höchsten Prinzips ist vorausgesetzt.

Mit 4. kehrt die ganze Untersuchung genau zur Grundthese auf S. 245 zurück. Der Kreis des Beweises ist geschlossen. — Das Argument für 4. ist dasselbe, das schon die alten christlichen Apologeten gebrauchten im Kampfe gegen die Vielgötterei, nämlich das Argumentum der „monarchia". — Es berührt sich zugleich mit Kants „Ideal der Vernunft", nämlich mit seiner dritten „Idee aus reiner Vernunft", die nicht einfach nur vom „Zufälligen" der Welt aus überhaupt einen notwendigen Grund der Welt fordert, sondern als zureichenden Grund einer aus Mannigfaltigkeiten zur Einheit des Zusammenbestehens zusammengeschlossenen Welt den überweltlichen einheitlichen Grund der Welt erfordert.

3) „Rest" jemandes ist, was von ihm schlechthin abhängig, von ihm gelenkt und ihm zur Verfügung ist.

Seiend	nur	war	dieses	im Anfang,	eines nur,	unzweit.
Sat	eva	āsīt	idam	agre,	ekam eva	advitīyam.

Und

Das	du	bist.
tat	tvam	asi.

1. Nach ihrer Auslegung bedeutet das erste „große Wort": Dieses, nämlich diese ganze in Mannigfaltigkeit zerteilte Welt war im Anfange nur „das Seiende" selbst. Dieses war „eines nur", und als solches war es „unzweit", das heißt, es hatte neben sich nicht irgendein „Anderes", es gab überhaupt nur eines, nämlich eben „das Seiende selbst"; und dieses war auch in sich selbst „unzweit", das heißt es war ohne Teile, ohne Verschiedenheiten und Mannigfaltigkeiten in sich selbst, wie bei uns im Westen Parmenides lehrte: ,,hen xyneches, oude diaireton estin, epei pān estin homoion."

Dieses zweitlos Eine aber wurde identifiziert mit der alten geheimnisvollen Wundergröße des Brahman (mit dem es von Haus aus nichts zu tun hatte).

Yāmuna's Aufgabe nun ist, zu zeigen, daß diese Auffassung des großen Wortes falsch sei. Das Subjekt der Stelle ist ihm von vornherein „dieses Brahman". (Das ist allerdings falsch, da das Subjekt ,,idam" durchaus zunächst die uns jetzt als mannigfaltig vorliegende Welt (das prapañcam) ist. Denn die Stelle ist, wie ich in meinem Buche über West-östliche Mystik zu zeigen versucht habe, das typische Beispiel des ,,intuitus mysticus", der an der gegebenen äußeren Mannigfaltigkeit sich entspinnend von dieser aufsteigt zur Schau des „Alles" in der mystischen „Einheit".) Dieses Brahman nun ist für ihn „un-zweit" in einem doppelten Sinne, je nachdem man das Kompositum un-zweit auffaßt als einen ,,bahuvrīhi", oder als einen ,,tatpurusha". Im zweiten Falle heißt es: Brahman ist unzweit, das ist: Es ist nicht ein „Zweites", sondern etwas das zu „Zweit" in begrifflichem Gegensatze steht, das heißt ein Konträres zu der Bestimmtheit durch die Ordinalzahl „Zweiter". Die Kontraria hierzu würden etwa sein: Erster, oder auch Dritter, Vierter und jede andere Ordinalzahl, die nicht „Zweit" ist. Die Stelle würde dann also besagen, daß das Brahman in feierlich-emphatischer Weise betont wird als das was niemals „Zweiter Gegenstand" in der Reihe

der Seienden sein kann, und natürlich dann erst recht nicht etwa gar nur dritter, vierter usw., sondern daß es das schlechthin „erste" Wesen ist, was dann einschließt, daß es das Urwesen, das höchste Wesen, das im Range allen voranstehende Wesen ist. Also Gott, wie ihn der Theismus auffaßt. — Als bahuvrīhi würde das Kompositum „un-zweit" bedeuten: dasjenige, oder derjenige, der „keinen Zweiten h a t". So fassen es die Gegner und meinen damit: das was neben sich nichts „Zweites", das heißt überhaupt nichts anderes neben sich hat oder duldet. Yāmuna aber hat zweifellos das unmittelbare Sprachgefühl hier für sich, wenn erklärt: Keinen Zweiten habend, das heißt keinen seinesgleichen neben sich habend, wie man einen König „ohne Zweiten", oder „einen Dichter ohne Zweiten" ohne weiteres versteht als einen König oder Dichter ohne Rival und Partner und ohne Vergleichbaren seiner eigenen Art neben sich.

Zu diesen Hauptbestimmungen treten ihm dann einige andere, die man, wenn der Hauptpunkt seiner Apologetik verstanden ist, leicht aus dem Texte selber verstehen wird.

Dabei will auch Yāmuna strenger Vedāntist bleiben. Auch ihm gilt die Lehre von der Einheit der Welt mit Brahman, aber nicht im Sinne einer analytischen Einheit, sondern einer synthetischen Einheit. Schon er braucht das Bild des Leibes. Wie der Leib mit der Seele eine Einheit der Synthesis bildet, so die Welt mit dem Brahman. Zugleich aber soll dieses Bild dazu dienen, die „schlechthinnige" Abhängigkeit der Welt vom Brahman anzudeuten. So ist es konsequent, wenn er behauptet, daß gerade die Einheit der Welt mit Brahman ihre volle Realität und ihr Bestehen als ein (geschaffenes und abhängiges) „Zweites" verbürgt und daß mithin der „rechtverstandene" Sinn der Upanishad die Lehre vom bloßen Schein der Welt ausschließe (womit er übrigens auch geschichtlich ganz im Rechte ist). Für Yāmuna bleibt also die vedāntische Lehre bestehen, daß Brahman die causa materialis, instrumentalis und finalis sei für „alle Dinge", für die „sarva-artha's", von denen er oben in B I gesprochen hat. Und zwar im Sinne des paulinischen Wortes: „Aus ihm (causa materialis) und durch ihn (causa instrumentalis) und zu ihm (causa finalis) sind a l l e D i n g e". Und dieses bewährt ihm ihre Realität und ihr „Zweites-sein". Und sein eigentlicher

Grund für diesen seinen „metaphysischen" Realismus hinsichtlich der Welt ist ihm ein religiöser. Real sind alle Dinge, weil alle Dinge sind aus Gott, durch Gott und zu Gott.

2. Das zweite „große Wort" ist das Wort: tat tvam asi, das „größte" aller großen Worte, das feierliche Shiboleth der Kevala-advaitin's. Das „Seiende selbst" mit seiner Zweitlosigkeit, überschattet oder überlichtet mit der rein numinosen Größe und dem mirum des Brahman — das bist Du selbst! Es ist der ātman, auch in dir. Abyssus vocat abyssum. Die beiden Wundergrößen, das Sat-brahman und der ebenso wunderbare ātman gleiten in eins, im Sinne voller, nur durch die Blindheit unserer avidyā verdeckten Identität. — Dagegen sträubt sich Yāmuna, und der tiefste Grund seines Sträubens ist religiös, nicht abstrakt spekulativ. „Auch ihr wollt doch Lehrer der Erlösung sein — so sagt er — aber was ihr anbietet, ist nicht Erlösung, sondern Vernichtung des Selbst." Doch auch er ist und bleibt Mystiker. Ja, gerade er ist Vertreter der „unio mystica". Während nämlich die andern eine Identität behaupten, behauptet er die „unio", das aber ist immer eine Verbindung von Zweien, und von zwei Realen. Auch er behauptet das tadātmyam, das heißt, daß Gott mein und dein ātman sei, aber im Sinne des augustinischen Wortes: „Du Seele meiner Seele". Das „tad", nämlich das ewige Brahman, ist ātman des ātman, so, daß es das Leben und Heil Gebende ist für die Seele, die ihrem Ursprunge wesentlich verbunden ist, durch eigenen Fehl aber um diese Verbindung nichts weiß, und durch die „Erlösung" sie realisiert als Lebensgemeinschaft mit dem „Herrn". Auch für dieses Verhältnis wird das Bild des „Leibes" gebraucht. Wie der Leib seinem eigenen ātman verknüpft ist, so daß dieser für jenen das Prinzip seines Lebens, Webens und Seins ist, so die Gesamtheit aller Seelen mit dem innern Lenker, der sie trägt und die Kraft ihres Daseins ist. Diese Grundauffassung versucht Yāmuna als den „eigentlichen" Sinn des „großen Wortes" zu erweisen. Und in diesem Sinne ist auch für ihn und seine Schule dieses Wort das „große Wort" schlechthin.

Inhaltsübersicht.

I. Brahman und die Welt.
1. Die Welt ist real.
2. „Brahman ist eines nur" heißt: Brahman hat nicht seinesgleichen.
3. Die Welt ist Entfaltung einer Potenz in Brahman und ein Teil seiner Machterweisung.
4. Insofern ist Brahman inhärente Ursache der Welt und doch aller Welt überlegen.

1) 1 Eines nur, unzweit ist dieses Brahman — so sagt die Upani- 81
shad. Schließt dieses Wort die Realität des „von Brahman Anderen" (d. h. der Welt) aus? 2 Hierzu sagen wir zunächst: Welche Art von Kompositum soll hier das Wort Un-zweit sein? Ist es ein „tatpurusha" oder ein bahuvrīhi? — Folgendes ist hier zu sagen: 3 Man kann es in beiderlei Sinn nehmen, aber das letztere ist im Vergleich mit dem ersteren hauptsächlich gemeint. — Der in der ganzen Stelle in Frage stehende Gegenstand ist „Dieses Brahman" [1]): Das Wort „Un-zweit" nun kann sich — als deren Verneinung — beziehen entweder auf ein Numerisch Zweites (das wäre ein zweites Brahman neben dem bekannten), oder auf „einen Gleichartigen" neben Brahman. 4 Oder es heißt: Gegensatz zu „Zweiter" (nämlich etwa „erster" oder „dritter"). In allen diesen drei Fällen ist keineswegs Aufhebung eines Zweiten überhaupt [2]) (nämlich solange damit nicht „ein zweites Brahman" oder „Jemand wie Brahman selber" gemeint ist). 5 In den beiden ersteren Fällen bleibt ja die Realität eines „Zweiten" überhaupt, (etwa der Welt) ganz klar und gewiß. Im dritten Falle würde sich einfach ergeben, daß das Brahman nicht „an zweiter Stelle" steht, sondern etwa an erster oder dritter, (vierter, usw.), denn das ist zu „Zweit" der Gegensatz [3]). 6 Auch in diesem Falle bestehen wie das „erste Ding" (nämlich Brahman selber) auch die dritten, vierten, Dinge ganz ruhig weiter, mitsamt dem „Zweiten", ohne daß für sie eine Aufhebung einträte.

7 + Aber die Silbe „Un-" will doch gerade „Alles Andere" von (neben) Brahman ausschließen, da „Zweit" eine andere Bezeichnung für „Alles" ist.

8 Keineswegs. Ein Ausschluß von allem zweiten überhaupt ist nicht gemeint. Sondern es wird gesagt: Nicht ein zweites Brahman, oder nicht

---

1) Das wohlbekannte, von allen Veden gelehrte, das eigentliche.

2) Also etwa der Welt oder der menschlichen Seele.

3) (Natürlich könnte es dann nur heißen:) Dieses Brahman steht nicht an zweiter Stelle, so daß es einen Höheren über sich hätte, sondern eben schlechthin an erster Stelle, und bedeutete dann: Dieses Brahman ist der Höchste von allem.

ein ihm gleiches Wesen, oder aber Brahman ist nicht an „zweiter Stelle stehend“: 9 Denn die Meinung ist: „Dasjenige Brahman, das nicht d o p p e l t vorkommen kann.“ „Un-zweit“ ist hier ein ergänzendes Nebenprädikat zu „das einzig wahre Brahman“. 10 Sollte der von dir gemeinte Sinn des Wortes gelten, so würde die Negation „Unzweit“ ja gar nicht ein Prädikat von Brahman selber sein, da sie sich dann auf ein anderes für sich stehendes Objekt (etwa die Welt) bezöge. (Es würde dann heißen: „ein Anderes ist nicht“, sagte also eine Bezeichnung des Andern, aber nicht eine des Brahman aus.) 11 Das Nichtsein eines Zweiten ist doch kein Prädikat von Brahman. Nimmt man das Wort aber als sein Prädikat, so kann es nur heißen: „Brahman ist nicht Zweites, sondern etwa Erstes, Drittes (oder was sonst in begrifflichem Gegensatz zum Begriffe von Zweit steht.)“

12 Andererseits, nimmt man das Kompositum als bahuvrīhi, so
82 wird in diesem das All, so wie es Ihm vor der Schöpfung (agre) (in potentieller Form) anhaftete [1]), mit Brahman verknüpft. Auch dann bestehen ruhig und ohne Aufhebung sowohl das „Erste“ wie auch die „Dritten, vierten“ usw. Dinge der Dreiwelt in ihrer Realität, 13 gerade weil sie in bezug auf Brahman „nicht ein Zweites“ sind (also sein Realsein teilen). Und wenn man die Komposition als einen bahuvrīhi auffaßt, ist es erst recht unmöglich, daß „Unzweit“ 14 sich auf einen andern Gegenstand als Brahman bezieht, da es dann ein auf Brahman bezügliches Possessivum ist. Obendrein, wenn „Un-zweit“ sich auf einen andern Gegenstand, nämlich auf einen von dem Realen verschiedenen, beziehen sollte, so müßte man hier den Genetiv yasya erwarten: 15 Denn die Nichtexistenz eines zweiten Dinges kann doch nicht (nominativisch) mit Brahman identifiziert werden oder ihm als ein Prädikat beigelegt werden, da sie „Nichtsein“ bedeutet. Brahman aber ist doch weder selber das Nichtsein, noch hat es das zum Prädikat. 16 Also dieses Wort der Upanishad hebt keineswegs die Realität der Welt auf. Dieselbe ist erwiesen durch ein eigenes pramāna (nämlich durch die Wahrnehmung), und sie wird durch die Schrift bestätigt.

2) 17 Der Spruch: „Unzweit ist Brahman“ besagt vielmehr dieses: Weder war noch ist noch wird sein Jemand, der — sei es als ein gleicher oder gar als ein größerer — diesem Brahman, das als „unzweit“ gezählt wird (also nicht addibel ist), hinzugezählt werden könnte. 18 (Auf die Welt aber kann sich das „Zweit“ überhaupt nicht beziehen, denn) diese ganze Welt ist ja nichts anderes als ein winziges Teilchen Seiner Macht-

1) Das ist die Lehre des viśishta-advaita. Im Anfange (= agre oder pūrvavad) ist das All als unentfaltetes potentiell in Brahman beschlossen und bildet mit ihm eine Einheit. Es ist aber auch so in ihm r e a l.

erweisung und -entfaltung. 19 Wie könnte sie also überhaupt nur in Frage kommen als Gegenstand für die Bezeichnung eines „Zweiten neben Brahman", (da solche Bezeichnung sie ja mit Ihm auf eine Linie stellen würde). Vielmehr, wie der Ausdruck: der Colakönig ist heute ein Allherrscher „ohne Zweiten", den Sinn hat, einen ihm gleichen König auszuschließen, 20 nicht aber die Realität (anderer Wesen neben und unter ihm, wie) seiner Diener, Söhne, Frauen auszuschließen, 21 ebenso sind alle Sura's und Asura's die Menschen, die Himmlischen wie Brahmā [1]), das ganze Brahman-Ei (unser Kosmos) und die Myriaden der Kosmen, unübersehbare Herrlichkeitserweisungen des (einen) Welten-herrn, der unberührt von aller Befleckung, Stätte der sechs Kardinaltugenden, wie Erkenntnis, Macht usw. ist.

3) 22 Ja der Tropfen eines Tropfens nur aus dem Ozean der Herrlichkeitsmajestät Vischnu's. 23 Wer könnte mit einem Fingerknöchel (als Maßstab) ermessen die Ozeane der Erde, sieben an Zahl. Und doch sind auch diese ein Tröpflein nur einer Schaumblase im ungeheuern Schwall (der Weltmyriaden). 24 Will doch auch der Dichter, wenn er sagt: „Nur der eine Savitar (die Sonne), nicht sein Zweiter, steht am Himmelsplane", damit nicht das Vorhandensein der andern dort stehenden Gestirne ausschließen. 25 Wie die Summe nicht selber in der Addition vorkommt, da die Teilzahl ein „anderes" ist als die Summe, 26 so tut auch der Veda mit den Worten: „Ein Teil nur von Ihm 83
sind alle Wesen. Die Dreiwelt ist sein Ambrosia": Er taucht damit alle Welt ein in Ihn als den Allbefassenden [2]) (und sichert damit gerade die Realität der Welt, wie die Teilzahlen in der Summe r e a l enthalten sind). 27 Ebenso die andern Stellen, wie: „Soweit spannend ist seine Majestät. Aber er selber ist noch höher als das" — „Er, zu dem man keinen a n d e r n finden kann, er ist das Absolute. Das Andere (nämlich die Welt) ist sein Leib" — „Vor Ihm hat Furcht das Entfaltete." 28 Und noch andere: 29 „Wie zum Meruberge das Atom, so verhält sich zu Ihm dieses Brahman-Ei, die ganze Welt." Solche und andere Stellen beweisen, daß die Welt zu Ihm in dem Verhältnisse steht, das wir angegeben haben.

4) 30 + Aber die Schrift sagt auch: „Auf einem Worte nur beruht aller Unterschied der Produkte, nämlich der Welt mit allem Beweglichen und Festen.

Jawohl, aber (in derselben Upanishad) steht hoch über allen Wandlungsprodukten das „Sat" selbst, als die Wurzelursache. 31 Und das Produkt

---

1) Der von Brahman, dem alleinigen Gott geschaffene, und zu seinem Amte berufene Demiurg.

2) Dieser Ausdruck wirft Licht auf die dunklen Anfangsworte der Īśā-upanishad: Īśāvāsyam sarvam idam.

ist von dieser seiner Ursache „nicht verschieden“ (so lehren auch wir, da wir dem satkārya-vāda folgen), aber wie die Funken unverschieden sind von dem Feuer, aus dem sie sprühen (so daß also Identität und Besonderung der „Wirkung“ durchaus bestehen bleibt). 32 „Nicht könnte das Feuer einen Strohhalm verbrennen, nicht das Wasser ihn versinken lassen, nicht der Wind ihn von der Stelle rühren, ohne von Seiner Kraft gekräftigt zu sein.“ (Seine Kraft ist ihre Kraft, aber dabei werden sie selbst nicht illusorisch.) 33 „Ist das eine Grundwesen erkannt, so ist alles erkannt.“ Belege dafür sind Ton, Holz, Same und so viele andere (wo Ursache und Produkt gleich real sind). So wird durch den Veda und die in ihm wurzelnden und darum zuverlässigen heiligen Schriften erklärt. 34 Dadurch, daß diese Welt, bestehend aus Geistigem und Ungeistigem, Brahman zu ihrer Seele hat, kommt sie selber zu realem Bestand — und darum wird sie als eine Brāhmische göttliche Machtentfaltung erkannt, nicht aber wird sie aus der Realität ausgeschlossen. 35 Sonst würde ja alles in Welt und Veda Illusion sein, und darum auch alle gängige Redeweise und Umgang erschüttert werden, ja die Vorstellung vom Brahman selbst würde zur Illusion werden. 36 Denn die Meinung, daß auch bei Annahme illusorischen Charakters der Welt doch die gewöhnliche Wahrnehmung (und die darauf beruhenden gewöhnlichen Weltvorstellungen) unangefochten blieben, da sie nur zum Bereiche der „niederen Wahrheit“ gehörten, habe ich schon früher abgewiesen. 37 Also das Ergebnis: Durch die richtige advaita-Vorstellung vom Brahman, so wie sie von der Upanishad verstanden wird, wird die Welt nicht aufgehoben, da sie Seine Machterweisung ist. So steht es fest.

II. Brahman und die Seele.

1. Zwischen Brahman und Seele ist ein unaufhebbarer Wesensunterschied.
2. Die Lehre von der Identität beider und von der Māyā ist verkappte buddhistische Ketzerei.
3. Sie hebt zugleich den Sinn des Vedānta als Erlösungslehre auf.

85 1) 54 Im sechsten Kapitel der Chāndogya-upanishad steht, als Antwort auf Svetaketu's Frage nach dem Brahman: „Das bist Du.“ Wie gewinnen wir den eigentlichen (und wahren) Sinn (dieses „großen Wortes“). 55 Das Wort Du bezeichnet hier den (menschlichen) Geist, gequält (in samsāra) von jammervollem Elend und Kummer. Das Wort Das aber bezeichnet den höchsten Geist, allwissend, allgenugsam, in sich ein Meer unbegrenzten Glückes. 56 Eine Einheit zwischen diesen beiden so verschiedenen im Sinne der Identität kann es nicht geben, so wenig wie zwischen Licht und Finsternis.

57 + Aber das Wort Du ist hier nur uneigentlich zu verstehen [1]). Damit würde jede Art von Eindeutigkeit der beiden Worte Das und Du überhaupt abgewiesen sein[2])! 57 Unwissenheit bzw. Allwissenheit, Unseligkeit bzw. Allseligkeit sind direkte oder indirekte Unterscheidungsmittel verschiedenartigen Geistwesens. 58 Wenn so verschiedene Eigenschaften zusammengemischt werden, dann wird der Sinn sowohl von Du wie von Das vernichtet. 59 Wollte man analog der Aussage: Das ist ein Rind, hier den einen der beiden in dem Satze Bezeichneten fallen lassen (und zum bloßen Demonstrativ machen), so würde das hier gar nicht passen, da dann hier nur ein einziges geistiges Objekt gegeben wäre, (während doch zwischen Śvetaketu und Brahman eine Beziehung angegeben werden soll).

60 + Aber es können doch an einem und demselben Subjekte entgegengesetzte Prädikate bei Wechsel von Ort und Zeit auftreten, (z. B. im Verlaufe der Seelenwanderung) und so paßt das Beispiel: „Dieser So und So, (der früher ein Mensch war,) ist ein Rind."

61 Nein. Denn an dem (von euch ja behaupteten, allidentischen) „selbstklaren Geistwesen" könnten die Wechsel von Ort und Zeit keine Verbindung mit widersprechenden Prädikaten hervorbringen. Und da in dem reiner Geist Seienden, Selbstklaren, aller Gegensätze Freien, der üble Zweiheitswahn ja gar nicht vorkommen kann, so wäre dann die ganze heilige Schrift ja zwecklos. 62 Kurzum, es bleibt der unvereinbare Gegensatz von Allgenugsamkeit und Weltursachsein auf der einen Seite, und von (Unseligkeit, Kreatürlichkeit und) Kummer und Verblendung auf der andern. (Mithin bleibt Brahman drüben, und die Seele hüben real bestehen.)

63 Schon-früher haben wir gezeigt, daß euere Lehre der angeblich durch bloße Avidyā bestehenden Einzelseele eigentlich ihre Vernichtung bedeutet, und daß die so lehren, Pseudo-brahmanen (und eigentlich verkappte Buddhisten) sind. Zugleich haben wir solche Lehre widerlegt. 64 Möge man annehmen, daß der ātman Geist zum Wesen hat, oder daß er damit charakterisiert ist, — seine Verknüpfung mit māyā und avidyā müßte im ersteren 86
Falle, da der höchste Atman und der Wander-ātman identisch sein sollen, eine Allvermischung (der absoluten und der endlichen Prädikate) zur Folge haben: Und dieses gilt gerade so im zweiten Falle, denn wennschon er hier nur „damit charakterisiert" ist, so doch eben mit „Geist". Das Wesen des Geistes ist in beiden dasselbe.

1) Der Vers ist nur bruchstückweis erhalten. Er wollte wie es scheint unterscheiden zwischen „wirklichem" und „übertragenem" Wortsinn und den letzteren vorschlagen.

2) Du wäre nicht mehr Du, und Das nicht mehr Das.

+ Aber die üblen Prädikate treffen den ātman nur als den getrennten, irrenden, phänomenalen jīva. An sein Wesen, an sein eigentliches Selbst reichen sie nicht.

Das hat keinen Sinn. Denn wenn man Theodors Kopf „köpft", so bleibt Theodor selbst nicht etwa ungeköpft.

+ Dadurch daß das, was nicht „Rein-Geist" ist (nämlich die Individualität), abgeschieden wird, bleibt eben rein der „Geist" übrig. Und das eben: „Das bist du."

68 Durch solche Abscheidung würden dann weder Brahman noch der (menschliche) ātman real sein. Es bliebe dann nur irgendein „Inwendig-Geistiges überhaupt" übrig, (und sowohl das „Du" wie auch das Brahman verschwänden).

3) 76 Die Hl. Schrift — fehllos und übermenschlicher Autorität — lehrt immer wieder durch Worte wie „Das bist du" und ähnliche die Wesensgemeinschaft des ātman mit Brahman in Rücksicht auf den höchsten (Heils-) zweck des ātman, (also sicher nicht in dem Sinne des Untergehens des ātman in Brahman). Z. B.: „Brahman-Wonne (wird ihm zu teil). — „In seinem Herzen (weilt der Herr") — „Seliges Gedeihen hat der erlöste ātman." (Das alles hätte keinen Sinn, wenn nur Brahman allein real wäre, aber nicht der ātman.) 77 Wenn für die Frucht (der Erlösung) kein reeller Frucht Genießender vorhanden ist, so wäre ja Erlösung gar kein Menschenzweck. Wenn weiter nichts ist, als euer „Geistwesen überhaupt", für wen wäre dann Erlösung, für wen Frucht!

III. Widerlegung des Materialismus.

1. Die Korporalisten.

Inhaltsübersicht.

A. Die materialistische Lehre: der Leib ist das Selbst und das Bewußtsein ist ein Resultat stofflicher Kräfte.

1. Der Leib ist das Ich.
2. Berufung auf den Sprachgebrauch und die darin sich gebende unmittelbare Wahrnehmung.
3–5. Die Teile-haftigkeit des Körpers läßt sich mit der Einheitlichkeit der Ich-apperzeption vereinigen.
6. Die logischen Beweise der Immaterialisten verfangen nichts gegenüber der direkten Wahrnehmung.
8. Die durch Interessen motivierten Handlungen beziehen sich auf den Leib. Also ist er auch das Selbst.
9.—10. Komposita haben neue höhere Eigenschaften als ihre Komponenten. So kann das Kompositum Leib eine neue Qualität, das

Bewußtsein, haben, auch wenn dieses an seinen elementarischen Komponenten noch nicht vorhanden ist.

11—12. Der Leib kann Objekt reflexiver Selbstwahrnehmung sein.

12a. Das Fazit.

B. Widerlegung von seiten der Immaterialisten.

13. Der unaufhebliche Unterschied der „Ich-Sphäre" und der „Das-Sphäre".

14.—16. Die Teile-haftigkeit des Leibes ist mit der Einheit der Ich-Apperzeption unvereinbar.

17. Die Berufung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Materialisten trifft nicht zu.

18. Subjekt und Objekt aller zweckmäßigen Handlungen ist nicht der Leib, sondern dieser selber ist nur für ein Anderes als genießend-erfahrendes Subjekt da.

19. Syllogismen.

20. Fortsetzung von 18.

21.—22. Bewußtsein ist unableitbar aus körperlichen Qualitäten.

23. Durch Komposition entstehen keine neuen Qualitäten, die nicht schon in der Ursache potentiell gewesen wären.

24.—25. Noch ein Grund für die Unvergleichlichkeit körperlicher Qualitäten mit psychischen Phänomenen.

26. Summierende Schluß-Verse.

A. Die materialistische Gegenlehre. Der Leib ist das Selbst.

Die Materialisten sagen:

1. Erfassen wir denn nicht durch Wahrnehmung, daß der Leib selber [9] das Selbst ist? Wir sagen: Ich erkenne. Das erkennende Subjekt in dieser Aussage, das „Selbst", wird hier anschaulich als das „Ich". Nun ist offenbar eben der Leib das, worauf sich das Ich (das Ichgefühl, die Ich-apperzeption) bezieht, wie man bei den Aussagen erfährt: ich bin dick, ich bin mager. Denn Dicke oder Magerkeit u. dgl. kommen doch offenbar eben dem Körper zu. Da mit diesen Prädikaten hier das Ich koordiniert ist [1]), so beruht das „ich" gleichfalls auf dem Körper selbst, — so ist notwendig anzunehmen.

2. Auch würde, wenn es sich nicht so verhielte, aller übliche Sprachgebrauch sowohl bei Laien wie bei Philosophen unrichtig sein.

+ Aber dieser Sprachgebrauch (nämlich: „ich" bin dick, statt mein Leib ist dick) ist doch offenbar nur ein übertragener und nicht im eigentlichen Sinne gemeint.

Nein. Denn wäre er „uneigentlich", so müßte sich das Objekt der angeblichen „eigentlichen" Bedeutung auch besonders zeigen lassen. Das aber ist nicht der Fall.

1) Wörtlich: die gleiche Basis hat.

3. + Aber der Körper ist doch aus Teilen bestehend. Wäre nun der Körper selbst das erkennende Subjekt, so könnte es nicht (als das einheitliche Ich erscheinen, sondern) müßte sich gleichfalls als ein teilehaftiges zeigen. Da dieses doch offenbar nicht statthat, so dürfte die in „Ich erkenne" sich ausdrückende Erfahrung doch wohl ein vom Körper verschiedenes Subjekt beweisen.

Keineswegs. Denn diese Beschränkung, (die Behaftung mit Teilen aufzufassen), gilt nur für die äußeren Sinne. (Es gibt aber auch den „inneren" Sinn, das manas). Dieses aber ist fähig dazu, daß der Leib ihm als Träger nur von inneren Qualitäten (z. B. auch von seiner Einheit) erscheint.

4. Und selbst die äußere Wahrnehmung beginnt ja erst mit der Auffassung des Größe besitzenden drei-atomigen Moleküles, das gleichfalls als ein einfaches aufgefaßt wird, obschon es aus Teilen, nämlich aus drei Uratomen besteht, ohne daß diese Geteiltheit mit aufgefaßt wird. Und auch wegen der
7 Luft und weil erfahrungsgemäß der Hautsinn sie nur mit einer Qualität, nämlich nur als tastbare wahrnimmt[1]). (Ebenso hat es Sinn, daß der Körper die beiden guna's sowohl der Teilhaftigkeit wie der Einheit besitzen kann, ohne daß die Sinne beides auffassen.)

5. Und wenn man annehmen wollte, daß das Ich einem vom Leibe verschiedenen Selbst zukäme, so werden doch einerseits keine ihm besonders spezifischen Qualitätsarten aufgefaßt, andererseits aber dort geradesogut wie hier die guna's der Zählbarkeit, der Ausdehnung usw. aufgefaßt, die doch auch dem Bereiche äußerer Sinneswahrnehmung zugehören.

6. Unsere theistischen Gegner versuchen zwar allerlei logische Beweise vorzubringen für ihren ātman, wie z. B.:

+ An den Uratomen gibt es — so werdet auch ihr zugeben — doch noch kein Bewußtsein. Denn bei einer solchen Annahme müßten ja in einem einzigen Leibe viele Tausende von Bewußtseinen sein. Nun gibt es aber in einem (durch Zusammensetzung entstehenden) Produkte keine „Spezial-qualität", ohne daß dieser auch schon in der Ursache etwas Entsprechendes voranginge. Das Bewußtsein kann also nicht eine Qualität des (aus der Ursache der Atome entstandenen Produktes, nämlich) des Leibes sein.

7. Ferner: Bewußtsein und Dasein des Leibes sind nicht notwendig koexistent in der Zeitdauer, wie sie sein müßten, wenn Bewußtsein der Spezial-guna von Leib wäre. Denn Leib kann dauern, auch wenn Bewußtsein nicht an ihm ist, wie im Tode.

---

1) Obschon die Luft mehrere Qualitäten hat.

Solche und andere erklügelten Beweise verfangen nicht, weil sie auf etwas zielen, das von vornherein widerlegt ist durch unmittelbare Wahrnehmung (wie sie sich ausspricht in den Urteilen: Ich bin dick).

8. Selbst wenn das Bewußtsein nicht als „Spezial-guna" von Leib zu behaupten ist, bleibt es doch eben ein guna von ihm. Und ferner: Sinnesbesitz und -gebrauch zu den dem Wünschen entsprechenden (zweckvollen) Handlungen usw. kommen doch erfahrungsgemäß dem Leibe zu: zugleich sind sie aber durchaus verschieden von bloßen „Vorgängen", wie etwa an den erwiesenermaßen unbewußten Töpfen u. dgl.; sie beweisen somit, daß der Körper selbst das bewußte Subjekt ist.

9. Ferner: an der Betelfrucht und dem Betelblatt als einzelnen (bevor sie beim Kauen vereinigt werden), gibt es den guna der Röte nicht, wohl aber an ihnen als verbundenem Ganzen. Und zwar auf Grund einer Art samyoga[1]) tut sie sich hervor. So ist es auch nicht unpassend, zu sagen, daß am Leibe, sobald er auf Grund der Vereinigung der Atome ein Ganzes bildet, sich „Geistigkeit" hervortue (ohne daß diese einem neu hinzukommenden ātman beigelegt werden müßte).

+ Aber in jenem Falle hat das Auftreten der Röte eine vorausgehende Ursache, sofern die Uratome und die Moleküle schon rötlich gefärbt waren durch samyoga mit Hitze, die durch das Kauen entstand.

Das ist Einbildung, denn dafür gibt es keine Beweismittel.

10. Und ferner: auch an den Fäden, aus denen das „bunte" Tuch besteht, gibt es als solchen das „Bunt" noch nicht. Und doch erfahren wir, daß es als Spezial-guna an dem aus ihnen gewirkten Tuche neu (unvermittelt) „aufbricht". Wie kann man da behaupten, jeder guna des Produktes setze bereits an der Ursache etwas ihm Analoges voraus!

+ Aber dem Ganzen kommt hier (im Falle des Tuches) ja auch gar nicht eigentlich, im Unterschiede von den Farben seiner Teile, eine wirklich neue, „Bunt" genannte, Farbe zu.

Dann würde das Ganze, (das als solches ja nicht die Einzelfarbe seiner Teile hat), ja unsichtbar sein! Denn wird das Ganze zustand gebracht (ohne neuen Hinzutritt) nur mit den Farben seiner Teile (die am Produkt doch notorisch verschwinden), so würde es als Ganzes ohne Farbe sein (und folglich unsichtbar). Dem aber begegnet der Widerspruch sowohl der Erfahrung wie der allgemeinen Vorstellungsweise. Auch ist euere Behauptung offenbar[8] falsch, weil sie nicht zwingend ist wegen der Härte, dem Spezial-guna von Krügen usw., denn diese hat ja in ihrer Ursache, dem (weichen) Ton gerade kein

1) samyoga ist Verknüpfung von zwei oder mehr Substanzen zu gemeinsamer Wirkung.

Analogon. Ein bloßer samyoga aber ist die Härte nicht [1]), wie ihr ja selber zugebt (sondern eine reale Qualität). Denn alle, die sich auf die Kategorien verstehen, anerkennen sie für eine Art (der objektiven Qualität) des „Getastes".

11. + Aber der Körper ist doch Seh-objekt. Wie kann er dann Seh-subjekt sein!

Was ist da für ein Widerspruch?

+ Nun dieser doch: Ein und dasselbe kann nicht in einem und demselben Akte Objekt und Subjekt sein.

Hiergegen frage ich: (gilt das für euern ātman denn nicht auch?) Wie kann nach deiner Meinung denn überhaupt hinsichtlich des ātman die Ichvorstellung statthaben?

+ Nur auf Grund des Casus-unterschiedes (nämlich Ich im Nominativ und Objekt im Akkusativ).

Nun, das paßt auf unsere Lehre doch geradesogut.

12. Endlich aber, eine Behauptung wie: „Der Akkusativ meint immer etwas, das Beziehungsobjekt ist der Wirkung eines Handelns, das nicht ihm selbst, sondern einem andern eigen ist. Der Körper kann also (in dem Satze: ich erkenne mich als dick) nicht Objekt sein, da er dann Beziehungsobjekt der Wirkung eines Erkennens sein würde, das sein eigenes wäre" — eine solche Behauptung wäre denn doch nichts als ein paryanuyoga (d. i. ein Einwand, der überhaupt nur um des Widersprechens willen gemacht wird).

12a. Darum lehren wir Schüler des Brihaspati den Leib als das Selbst. So sagt das Sūtra: „Erde, Wasser, Glut, Luft: das sind die Prinzipien. Von denen entspringt das „Geistige" wie von den Bienen die Rauschkraft [2]).

B. Widerlegung der Korporalisten.

„Hierzu die Widerlegung: Leib ist nicht Selbst, auf Grund der Wahrnehmung und der Ueberlegung.
„Denn das „Ich" und das „Das" sind nicht Momente an einem und demselben,
„noch beziehen sie sich auf einen und denselben Gegenstand.

13. (Unterschied der „Ich-sphäre", d. h. der subjektiven Sphäre, von der „Das-sphäre", d. h. von der objektiven Sphäre.)

Die Erkenntnis-aussage: „Ich erkenne (dieses)", sofern sie etwas vom „Ich" aussagt, geht auf ein Inwendiges und stellt somit einen ihr spezifisch eigenen Gegenstand vor als verschieden von dem Leibe, der in die „Das"-sphäre (in die Objekt-sphäre) gehört. Die Vorstellung des Leibes aber

1) Die bloße Verknüpfung der Topf-teile als solche ist noch nicht „Härte".
2) Des Meths.

ist wie die eines Topfes (oder eines sonstwie vom Ich verschiedenen Dinges) auf ein Anderes (nicht auf das innere Selbst) bezogen und setzt ihren Gegenstand, den Leib, in die „Das"-sphäre (in die reine Objekt-sphäre); und dadurch schließt sie ihn aus der „Ichsphäre" aus, genau so wie wenn etwa erkannt wird: das ist ein Topf. Denn andernfalls würde gar kein Unterschied sein von „Selbst" und „Anderes". Und nicht bezieht sich — wie unser Vers schon gesagt hat — die Vorstellung in beiden Fällen auf einen und denselben Gegenstand, wegen des Unterschiedes der Casus. (Dieses [1]) und Leib stehen im Akkusativ, „Ich selbst" aber im Nominativ.) Wie Theodor nicht sich selbst, sofern er der Strafende ist, als den zu Bestrafenden nimmt.

14. Ferner, wenn jemand, das störende Spiel der äußeren Sinne stillstellend, sich mit aller Aufmerksamkeit auf sich selber, d. i. auf sein Ich, besinnt, so zeigen sich ihm nicht Hand, Fuß, Bauch oder andere Teile. Gälte aber die Annahme, daß das Materielle, Teile-habende, selber das Ich ausmachte, so müßten sich notwendig seine Teile auch am Ich zeigen. Denn es reimt sich nicht, zu behaupten, der Teile-h a b e n d e zeige sich, aber T e i l e 6
träten dann nicht in Erscheinung.

15. + Aber, wie wir schon gesagt haben, beim drei-atomigen Molekül ist eben dieses doch der Fall.

Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Denn α) es gibt gar keinen Grund, über die feinen Sonnenstäubchen hinaus, die im Luftzuge sich zeigen (und die die letzten einfachen Einheiten selber sind), und die ganz ohne Teile wahrgenommen werden, noch hinausgehend euere „urfeinsten" Atome anzunehmen. Und β) (selbst wenn ihr hier recht hättet, so) gilt jedenfalls, daß so ausgedehnte Teile, wie Hand, Fuß und die andern Teile des Körpers, die alle für sich der Wahrnehmung zugänglich sind, sich so wie wir sagten zeigen müßten.

16. + Eine solche Regel würde aber eben für das Teilehabende Ganze nur gelten, sofern es für die ä u ß e r e n Sinne erfaßbar ist. Nein. Diese Annahme ist nicht statthaft, da dafür jedes pramāna fehlt. Und auch, weil die Funktion des inneren Sinnes rein für sich nicht auf den Leib (also auch nicht auf ihn als das „Ganze") sich erstreckt.

(Zu 4.) Die Luft aber wird als Grundlage von Getast allein aufgefaßt, einfach deswegen, weil sie keine Farben und andere Sinnesqualitäten besitzt. Obendrein zeigen sich ja an ihr, wie an jedem tastbaren Dinge, z. B. am Topfe, T e i l e. So geht also durch sie unsere Behauptung nicht fehl.

17. (Zu 1.) Die Behauptung aber: die Ichvorstellung gehe auf den Kör-

1) In der Aussage: ich erkenne dieses, (etwa: den Leib.)

per, da wir doch in Aussagen wie: Ich bin dick, eine diesbezügliche direkte Wahrnehmung aussprächen, soll im folgenden genauer erwogen werden.

Auch hier nämlich bezieht sich das „Ich" doch auf ein gewisses innerkörperliches Ding, nicht aber auf den bloßen Leib, wie er mit sichtbaren körperlichen Vorstellungen wie Dickheit oder Kindheit verknüpft ist. Nur deswegen ist ja die allgemeine Erfahrung und der offenbare Unterschied möglich, die sich — ganz analog zu: Dies ist mein Haus — in der Aussage zeigen: dieses ist mein Leib. Ihr meint, das sei nur eine „uneigentliche" Ausdrucksweise, so wie man den unteren und den oberen Reibstein wohl uneigentlich bezeichnet als „Stein-söhnchen" und „Stein-leib". Aber das ist nicht richtig, weil der Sprachgebrauch: dies ist mein Haus, dies ist mein Leib, offenbar verursacht ist durch einen direkt wahrgenommenen Unterschied (von Besitzer und Besessenem). Wohl findet eine solche „uneigentliche" Ausdrucksweise statt, wenn man etwa sagt: „Mein Selbst". Denn hier ist die Bedeutung von Ich (in dem „mein") und von Selbst offenbar identisch und wird als solche von niemand bestritten. Nicht aber in unserm Falle. Vielmehr, hier ist das vom Leibe verschiedene geistige Subjekt durch unmittelbare Erkenntnis erwiesen, darum ist die Anwendung des Ich auf den mit ihm ja verknüpften Leib hier notwendigerweise uneigentlich. Weil sein Unterschied von den an äußeren Dingen vorfindlichen, gegenseitig verschiedenen Verknüpfungen mit Merkmalen wie Ausdehnung, Zahl und Gestalt evident ist, so ist der Anschein der Identität mit dem Leibe eine Täuschung, die für Leute mangelhafter Unterscheidungs-kraft zustande kommt, sofern sie eben am ātman das von den körperlichen Merkmalen Verschiedene nicht fassen [1]). (Das Letzte bezieht sich auf Nr. 5).

18. (Zu 6 b.) Darum ist auch der ātman (und nicht der Leib) das Subjekt der wunschgemäßen (zweckmäßigen) Betätigungen. Denn eben je nach seinen Wünschen beschließt er, erinnert er, überlegt er, treibt er seinen Leib an zu Liegen, Sitzen, Stehen (und sonstigen Akten). Darum ist die Identi-

1) Auch der ātman hat Bestimmung durch Zahl, sofern es viele gibt, und durch Maß, sofern er für alldurchdringend oder atomisch klein genommen wird. Aber diese Bestimmungen hat er in ganz anderer Weise als der Leib. Denn die Leiber sind in dieser Hinsicht „gegenseitig verschieden", nämlich größer oder kleiner, jung oder alt, während die ātman's „nicht gegenseitig verschieden" sind, sondern übereinstimmend. Ebenso hinsichtlich der Zahl: der Leib ist in jeder Wiedergeburt ein anderer, und seine Zahl ist unendlich, der ātman aber ist derselbe und seine Zahl ist eins. Der Leib wechselt je nach Jugend oder Alter sein rūpa, der ātman hat überhaupt keines. Wer diese Verschiedenheiten nicht fassen kann, der verfällt dem Identitäts-Wahn.

fizierung beider ein Irrtum (der Verwechselung), so wie wenn man eine Muschel mit Silber verwechselt. Wer aber besonnenen Geistes ist, der erkennt das Selbst evident als „Kenner" sich erweisend, als Ich-gestaltetes Reales ohne Teile, gesondert von dem evident zur „Das"-sphäre gehörenden, materiellen, teile-haftigen Leibe.

19. Syllogistisch ausgedrückt: A: (Behauptung:) Die Vorstellung „Ich erkenne" bezieht sich nicht auf den Leib, sondern auf einen vom Leibe unterschiedenen Gegenstand, weil sich darin nicht dessen Teile als erkannte zeigen. (Grund:) Eine Vorstellung, die derartig ist, mit der steht es so. (Beleg:) wie die Erscheinung des „Die ser" (und nicht „Die ses"). B: Die auf den Leib gehende Vorstellung aber ist derartig nicht. Wie aber das — von uns beiden übereinstimmend anerkannte — Erkennen des Leibes ihn erfaßt, so ist der Leib auch. — Oder: (Behauptung:) Der Leib ist nicht Beziehungsobjekt der Ich-apperzeption. (Grund:) Weil er eben als ein „Dieses" erfaßt wird. Oder: weil er nur durch die äußeren Sinne erfaßt wird. (Beleg:) Wie der Topf.

20. Ferner, wie die Verse besagen:

„Wer da weiß, daß das eigene Selbst nicht zu fremdem Zwecke,
„Daß aber alles andere zum Zwecke des ātman da ist,
„Wie könnte der die ātman-vorstellung auf den Leib beziehen,
„Der doch, weil zusammengefügt, offenbar zu fremdem Zwecke da ist.

Das heißt: Evident erkennen wir, daß alle äußeren wie inneren Objekte als „Genuß"- (oder Erfahrungs-)objekte — die äußeren wie Schall usw., die inneren wie Lust-, Schmerz- usw. Gefühle — für das „Selbst" da sind, daß dieses aber für nichts anderes da ist und allem andern übergeordnet ist. Dies aber gilt keineswegs vom Körper (darum kann er nicht das Selbst sein). Denn der Körper ist ein „Zusammengefügtes". Alle „Gefüge" aber sind erfahrungsgemäß fremdzwecklich, wie z. B. Betten, Stühle, Wagen usw.

+ Aber erfahrungsgemäß dienen doch Gefüge den Zwecken (höherer) Gefüge (wie z. B. Betten den Zwecken des Körpers dienen). Also könnte das „Selbst" auch ein „Gefüge) (ein Zusammengefügtes) sein (und ein Zusammengefügtes könnte das „Selbst" sein).

Das ist nicht richtig, denn sonst müßte das Selbst selbst wieder in etwas anderm seinen Zweck haben. Das aber ist nicht der Fall, denn, wie schon gesagt, das „Selbst" ist nicht für fremden Zweck da. Obendrein ist ja das Zusammengesetztsein des Selbst widerlegt durch yogya-anupalabdhi. Und läge der Zweck des „Gefügten "wieder nur in einem anderen Gefügten, und dessen Zweck wieder in einem andern, und so fort ins Unendliche, so ergäbe

sich kein definitiver Abschluß (der Reihe). Da es aber einen solchen Abschluß gibt, so ist jene Flucht ins Unendliche nicht richtig.

+ Auch das Zusammengesetztsein des andern (Höheren) läßt die „Fremdzwecklichkeit der Gefüge" zu, da der ātman nur durch sein Genießersein allein für das für ihn Gefügte das Ziel ist (nicht aber durch sein Nichtzusammengesetztsein).

Nein. Der betreffende dharma (nämlich das Genießersein) paßt ja nicht zur „vyāpti" (er ist auf die andern Gefüge gar nicht anwendbar). Und er wird vom Beleg-beispiele (dem ātman), an dem er allein vorkommt, nur gewissermaßen durch dessen „Gefälligkeit" entnommen! Wenn einer so beweisen will, dann scheidet er sich selbst von aller Logik.

21. (Verse:)

11 „Auch wenn der Unterschied von den guna's des Leibes nicht
in die Augen spränge,
„So ist doch Erkennen kein leiblicher guna,
„Weil es an ihm nicht „zustande kommen kann",
„Und weil es spezifisch verschieden ist von seinen übrigen guna's.

Das heißt: Jede am Produkt vorhandene Spezialqualität setzt in der Tat — trotz eueres Einspruches — eine analoge Qualität an der Ursache voraus. Wie sollte also am Körper die Qualität der Geistigkeit „zustande kommen" können, ohne daß die ihr analoge Qualität sich an seinen materiellen Ursachen (den Elementen) fände. Zwar ihr beruft euch auf das Sūtra des Brihaspati:

„Erde, Wasser, Glut, Luft usw. sind die Prinzipien. Aus ihnen
die Geistigkeit, wie aus den Bienen die „Rauschkraft".

Aber das ist ungereimt, weil das letztere statthat, ohne daß „Kraft" eine Spezial-qualität wäre. Die Qualität, die man „Kraft" nennt, findet sich ja an allen Substanzen ganz generell — sie wird erschlossen aus den jeweiligen Produkten als das mit der Ursache selbst Kooperierende. So aber steht es ja mit dem Bewußtsein nicht: dieses ist kein genereller guna von Substanzen überhaupt, sondern (auf materialistischem Standpunkte) ein guna nur des Körpers. Und zwar ein „Spezial-guna" desselben, da es, Produkt seiend, zugleich durch einen einartigen (ihm spezifischen) pratyaksha konstatiert wird.

Von der Rauschkraft aber wäre vielmehr zu sagen: sie kommt in den Produkten aus den Atomen zustande in der Weise, daß diese, ihren Produkten vorangehend, selber schon die Rauschkraft an sich hatten, sofern diese an ihnen durch samyoga mit andern Substanzen bewirkt wurde.

(Zu 9.) Die Röte des (gekauten) Betel aber entsteht, nachdem die Teile der Grundsubstanz (durch Kauen) geteilt wurden, durch Ursachen, die infolge

eines samyoga mit anderer Substanz selbst schon die Qualität der Röte besaßen. Denn die Röte wird ja hier auch erfahren an den Teilen im einzelnen. Nicht aber wird Geistigkeit an den Teilen des Körpers im einzelnen erfahren, wird ja auch von euch so nicht behauptet.

22. Denn wollte man das annehmen, so würden ja auf einen Körper eine Vielzahl von Bewußtseinen entfallen; das Verhältnis des Leibes zu einem bestimmten einzelnen Ich-Subjekte würde nicht statthaben können; damit würde alle erinnernde Betrachtung (die die Einzelheit und Identität des erinnernden Subjektes voraussetzt), und ebenso aller Verkehr durch Rede unmöglich, da das Subjekt Theodor nicht erinnern (und mitteilen) kann, was das Subjekt Isidor erfahren hat.

23. (Zu 10.) Auch euere Behauptung, das „Bunte" sei Qualität des Produktes Tuch, ohne daß eine analoge Qualität sich fände an den Ursachen, den Fäden, ist falsch. Bunt ist nämlich zu definieren als „aus mehreren Farben bestehend". Und dieses wird — so sagen wir doch mit Recht — bewirkt durch die (unter sich) mehrfarbigen Fäden. An den noch einzelnen Fäden gibt es natürlich — wenn sie für sich genommen werden — noch kein Bunt. Wohl aber an ihnen, sobald sie zusammengelegt werden. Dann sagt man schon von ihnen: sie sind bunt. Und erst als zusammengekommene sind sie ja die Ursache des Tuches. So geht durch sie unsere Behauptung, daß Qualität X des Produktes Y sich schon finde an der Ursache zu Y, nicht fehl. Auch muß das Ganze nicht, wie ihr behauptet, deswegen unsichtbar sein, weil es nicht nur durch eine Farbe bestimmt sei. Denn Sichtbarkeit ergibt sich durch das Merkmal von Farbe überhaupt (einerlei ob eine oder mehrere), begleitet von den Merkmalen: „irgendwie groß sein" und „das eine (in Rede stehende) Ding sein". Mag aber Bunt auch eine eigene neue Farben-Spezies sein, so wird diese Farbe doch erfahrungsmäßig hervorgebracht durch Farben an der Ursache selbst, und zwar durch verschieden- 12
artige. Nicht aber hat mit Leib und Bewußtsein das Analoge statt. Denn hier entsteht an dem Ganzen die neue Geistigkeits-Spezies nicht aus vorgehenden verschiedenartigen Geistigkeiten an den Teilen, da es an diesen ein Denk-„tanmātra" nicht gibt (und ja auch von euch nicht angenommen wird). Also, q. e. d.: Geistigkeit ist keine Qualität des Körpers.

Damit sind zugleich die Gefühle von Lust und Schmerz als Qualitäten des Körpers widerlegt.

24. Hierzu gilt noch: Während der Körper fest (dauerhaft) ist, sind Gefühls- und Bewußtseins-zustände eher den Düften zu vergleichen, die man etwa zeitweilig durch Sich-Reiben mit Blüten(-säften) an sich trägt. Diese Düfte vergehen, und zwar ganz von selbst, ohne daß eine sie aufhebende,

ihnen entgegengesetzte Qualität hinzukäme. So auch mit den Gefühls- und Bewußtseinszuständen. Darum können sie nicht Qualitäten des Körpers sein. Denn mit den eigentlichen körperlichen Qualitäten, z. B. mit seinen Farben, steht es ja nicht so.

25. Ferner aber: alle körperlichen Qualitäten sind — einerlei ob sie Qualitäten des eigenen oder eines fremden Leibes sind — gleicherweise durch Wahrnehmung konstatierbar, und zwar durch die Wahrnehmung der äußeren Sinne. Ganz anders mit Erkennen, Lust oder Schmerz. (Diese sind nur wahrnehmbar, sofern sie meine eigenen sind, und sind nicht wahrnehmbar durch die äußeren Sinne.) Also sind sie nicht körperliche Merkmale.

26. Vielmehr, wie der Vers sagt:

„Weil (zeitlichen) Entstand habend (während der ātman ewig ist),
„Weil für anderes daseiend, weil mit (räumlicher) Gestaltung versehen,
„Weil Farben und andere äußere Sinnesqualitäten tragend, und weil Erkenntnis-objekt,
„ist der Leib nicht der ātman. Beleg: Topf.
„Weil voller Gebrechen, weil nicht Körper-besitzender, sondern nur Körper selbst,
„(ist der Leib nicht der ātman). Beleg: die Leiche.
„Durch solche und andere analoge Beweismittel wird ausgeschlossen,
„daß der Leib selber das Denkende sei.

II. Die Sensualisten.

Das Selbst besteht in den äußeren Sinnesfunktionen.

A. Die sensualistische Gegenlehre.

26.—27. Die Sinne gehören nicht in die Objekt-, sondern in die Subjekt-sphäre, können also das „Ich" sein, und eine weitergehende Annahme eines davon verschiedenen Ich ist überflüssig.

28. Grob materialistische Vorstellungen bleiben dabei ausgeschlossen.

29.—30. So ergibt sich auch ein ich-bestimmtes Erkennen. Dafür zeugt sogar die heilige Tradition.

B. Widerlegung.

31. Widerlegung von 29.

32. Bei der sensualistischen Annahme erklärt sich nicht das Phänomen des Erinnerns.

A. Die Lehre der Gegner.

(Sie behaupten, zwar nicht der Leib, aber die Sinne seien das Selbst selbst, und abgesehen von ihnen gäbe es kein eigentliches, von ihnen unabhängiges und über ihnen stehendes Subjekt.)

26. (Von der Lehre der bloßen Korporalisten unterscheiden sich höhere Standpunkte, wie) daß die Sinne Träger des Selbst seien, und noch höhere. Die dem entgegengesetzten negierenden Gründe der Korporalisten erreichen ihr Ziel nicht, da sie gegenstandslos geworden sind durch die bisher schon angeführten Beweise, die auf Grund entgegengesetzter Wahrnehmung ihrerseits in positiver Form den Beweis erbrachten, (daß etwas vom bloßen Leibe Unterschiedenes Träger des Selbst sein müsse).

Es mögen denn zunächst die Sinne als das Selbst gelten (und zwar a) die äußeren Sinne).

27. Diese zeigen sich ja offenbar nicht wie der Leib als zur „Das"-sphäre gehörig (sondern gehören offenbar auf die „Subjekt"-seite), so daß sie nicht, wie der Leib, aus der „Ich"-sphäre ausgeschlossen sind.

28. Auch sind ja die Farben und anderen sinnlichen Qualitäten, (sofern sie nämlich als apperzipierte zugleich als Affektionen der Sinne selbst gedacht werden) nicht „grob" — nur wenn sie dieses wären, würde folgen, daß auch das Ich, das ja die Sinne sein soll, wie das apperzipierte Objekt selbst mit Farben, mit Teilbarkeit und andern körperlichen („groben") Bestimmungen sich zeigen müßte [1]).

29. Und bei unserer Annahme kommt auch das bestimmte Erkennen, das Frucht ist des Funktionierens des Sinnes X, einem bestimmten erkennenden Subjekte X zu. (vgl. 22).

30. Darum sagt auch der Ṛishi Satyatapas im Mahābhārata: „Der Seher ist das Auge!"

B. Widerlegung.

31. Das ist falsch, weil die hier möglichen Alternativen beide versagen. Nämlich es ist zu fragen: Sind die einzelnen Sinne als einzelne bewußte Subjekte für sich, oder sind sie es als zusammengenommen? Wenn jenes, so kann doch, was Sinn X erfahren hat, nicht Sinn Y erinnernd in Betracht ziehen. Und doch hat (solche Koordination der Apperzeptionen) statt: „Der, den ich soeben geschaut habe, den taste ich jetzt." Aber auch, wenn sie zusammengenommen sind, ergibt sich noch kein geistiges Subjekt, denn auch wenn sie noch so zusammen sind, so wird doch eben von den fünf Sinnen 13
kein Objekt als identisches apperzipiert oder erinnernd in Betracht gezogen.

32. Ferner müßte bei euerer Annahme, wenn ein Sinn (etwa durch Erblindung) ausfiele, auch das geistige Subjekt selber ausfallen (oder halbiert werden). Und sind die Sinne das geistige Subjekt selber, so (müßte auch der

1) Der Einwand war hier: Farben, als vom Sinne apperzipiert, seien auch „im" Sinne. Also sei der Sinn auch körperlich.

Sinn selber Träger des Erinnerns sein, also müßte) bei etwaiger Erblindung auch alles Erinnern an früher Geschehenes aufhören. Und da das Erkennen die Frucht der Sinnesfunktion sein soll, so kann es nicht samavāya[1]) des Sinnes sein, so wenig wie die aus dem Funktionieren des Schwertes als Frucht entspringende Sünde (der Tötung) samavāya des Schwertes ist, sondern eines andern (nämlich des Schwert-führenden). Sonst hätte ja Satyatapas auf die Frage, ob das Schwert die Schuld am Morde des Zufluchtsuchenden und an der damit verknüpften Grausamkeit habe, mit „Ja" antworten müssen. (Das letzte zu Nr. 30.)

2. Das Selbst sind nicht die äußeren Sinne, wohl aber der „innere Sinn", das manas.

A. Die sensualistische Gegenlehre.

33. Das manas gewährt Vereinheitlichung und Kontrolle der äußeren Sinnesfunktionen und erfüllt damit die notwendigen Forderungen der Ich-apperzeption.

B. Die Widerlegung. Ausführliche Theorie des „inneren Sinnes".

34. Das manas ist nur Organ des Bewußtseins und des bewußten Ich, aber nicht das einheitliche Ichbewußtsein und sein Subjekt selbst.
   a) die Funktion des manas als des höheren, aber dem Ichbewußtsein selber unterstehenden Denkorganes. Es kontrolliert die Perzeptionen der äußeren Sinne, indem es unterscheidet und auswählt. (manas als diskursiver und disjunktiver Verstand und als willentliche Leitung des Erkenntnis-vorganges.)
   b) Unterschied des manas als bloßen Organes vom Ich als des freien Herrn des Organes.
   c) Dialektik über das ontologische Wesen des manas im Verhältnisse zur Intelligenz selbst.

36. α. Kann man das manas eine eigene „Substanz" nennen?
37. Schwierigkeit dieser Annahme.
38. Behebung der Schwierigkeit. Jedenfalls ist das manas ein „Vermögen", ganz verschieden von den fünf Sinnen.
39.—41. β. Aber auch die Annahme des manas als einer eigenen Substanz ist bedenklich und nicht eigentlich annehmbar.
42.—45. Es ist wohl elementarisch, hat aber ein eigenes höheres Feinelement zur Grundlage. Hierfür scheint auch die heilige Tradition zu sprechen.
46. γ. Soll man es nicht lieber einfach als das „verständige Vermögen" des Bewußtseins bestimmen?

1) Wesenhaft inhärentes Merkmal.

47. δ. Vielleicht ist das das Beste. Jedenfalls erhellt bei all diesen Annahmen, daß es gewiß nicht das Bewußtsein selbst und nicht der ātman selbst ist. Und das ist das einzige, worauf es uns ankommt (da wir im Grunde weder Psychologen noch Ontologen, sondern Theologen sind).

Dann möge also der „innere" Sinn, das manas, das geistige Subjekt sein.

33. Dann fallen die gerügten Fehler fort. Denn das manas wird anerkannt als (einheitlicher) „Kontrollierer" aller Sinne. Auch ist dann das erinnernde Inbetrachtziehen der Sinnes-data durch einen andern (nämlich durch den innern) Sinn möglich, weil das manas, als Träger von Erfahrung und Reflexion, einheitlich ist. Und auch wenn dieser oder jener Sinn ausfällt, kann dann doch Erinnerung an das von ihm früher Apperzipierte stattfinden, da das manas beständig ist.

Widerlegung:

34. Auch das ist nicht richtig. Denn auch das manas ist doch so gut wie Auge oder Ohr nur ein Organ. Denn das manas dient doch als das bloße Organ des Bewußtseins um alle äußeren wie inneren Objekte.

(α. Die Funktion des manas) [1]).

Wenn die Außensinne jeder seiner Art entsprechend mit den ihnen spezifischen Objekten normal in Kontakt getreten sind, so werden trotzdem nicht alle Objekte zugleich vorgestellt (treten nicht alle zugleich ins Bewußtsein). Aus dieser Tatsache erschließen wir: es ist noch ein gewisser anderer Faktor im Spiele, durch dessen Mitwirkung [2]) es kommt, daß gleichwohl nicht alle Objekte zugleich ins Bewußtsein treten, daß vielmehr immer jeweils nur gewisse Objekte ins Bewußtsein treten.

Und weiter: Auch Bewußtseinszustände wie Lust oder Schmerz, bedürfen so gut wie etwa die Farben-perzeption eines Organes, weil sie wie diese auch eine „Betätigung" oder „Bewußtseinsakte" sind.

(β. Unterschied von Organ und Herrn des Organes.)

Weil manas also nur Organ für Bewußtsein ist, wie könnte es da das bewußte Subjekt selber sein! Denn Subjekt einer Handlung sein heißt: freisein (= von sich aus die Handlung ins Spiel setzen können). Freisein heißt, die Fähigkeit besitzen, nach (freiem) eigenem Ermessen ein zur

1) In alten Yoga-texten ist das manas das Organ, die Sinne zu bändigen und zu unterdrücken. In der Spekulation bleibt davon die Funktion übrig, beim Erkennen den Zudrang aller möglichen Impressionen zu hemmen und jeweils nur eine in den Bereich der Reflexion zu lassen. — manas ist zugleich Organ für Gefühle.

2) virahāt ist sinnlos.

Erreichung des jeweils Erstrebten zweckmäßiges Organ anwenden können, oder auch einen wesenhaft eigenen (zeitweilig ruhenden) guna (aus freiem Ermessen) ins Spiel setzen und so zum Handeln kommen. Organ-sein aber heißt gar nichts weiter, als bloßes (unfreies) Werkzeug sein, in der Gewalt eines andern, der das jeweilige Funktionieren des „Organes" nach seiner Willkür bestimmt. Wie könnten wir zwei so völlig sich einander ausschließende Prädikate in dem einen manas verknüpft denken!

+ Dann sagen wir: das manas wird durch ein anderes Organ zum
14 Täter (zum handelnden Subjekt).

Nun, wenn das der Fall ist, dann streiten wir nur um Worte. Denn „der mit dem Organe des Auges die Farben, mit dem inneren Organe Lust, Schmerz usw. vernimmt", der eben ist ja das Selbst (der ātman). Will man dafür dann den Namen manas verwenden, so mag man das tun; dadurch entgeht uns nichts. Nur wäre das mit allem üblichen Sprachgebrauche in Widerspruch. — Darum genug hiervon.

(γ. Wesen des manas.)

36. Man sagt etwa: Was ist denn dieses manas Genannte seinem Wesen nach? Aber haben wir das nicht schon gesagt? Nämlich: eine inwendige, Organ für Erkennen seiende Substanz [1]).

+ Was ist denn das Beweismittel für sein Dasein?

Ist nicht auch das schon gesagt? Sein linga ist: das Nichtentstehen gleichzeitigen Vorstellens aller vom Sinnes-kontakte betroffenen Objekte.

37. + Ja, das ist freilich gesagt. Aber auch so bleibt zu fragen: Wie resultiert da für das manas eine besondere Wesenheit? Denn wenn man auch seine Funktion in euerem Sinne annimmt, so ist doch für eine solche nur ein anderes „nimitta" überhaupt anzunehmen, aber nicht gleich ein anderes „dravya". Nun bestehen doch in jedem erinnernden Subjekte gleichzeitig die samskāra's (als Residuen früherer mannigfaltiger Objekt-apperzeptionen). Daß nun hier nicht alle zugleich erinnert werden, sondern nur einige und nur zu gewisser Zeit, das geschieht einfach durch das jeweilige Aufleuchten des samskāra, je nach dem Eintreten von Veranlassungen, die den samskāra wecken [2]).

1) Daß es eine eigene Substanz sei, hat den Vorteil, daß es dann nicht mit dem ātman identisch ist. Nur am letzteren ist der Verfasser interessiert, und behandelt deswegen hernach die Substantialität des manas selber problematisch.

2) Diese „Veranlassungen" sind für den Gegner wahrscheinlich Aehnlichkeit und adrishta. Yāmuna aber nimmt hier als „Ursache" des Aufleuchtens unterbewußter Gedächtnisinhalte das „Sichbesinnen", das suchend

38. Nein. Denn auch so müßte ja Gleichzeitigkeit des Erinnerns der samskāra's eintreten, die durch das Nachsinnen aufgeweckt würden. Aber obschon das Vorstellungsvermögen durch die Tendenz alle früheren Wahrnehmungen zu erinnern, nach allen Seiten (durch den ganzen Bereich der samskāra's) hingezogen wird, und so ganz im allgemeinen zurücksinnt, wird eben doch nicht der ganze Bereich der samskāra's vor ihm hell, sondern nur ein bestimmter Teil.

Kraft des adrishta auf Grund von Verdienst und Mißverdienst, oder durch den Erkenntnis-haften ātman selber ist an sich eine feste Ordnung für das Eintreten von Erinnerungen gegeben. Wenn nun, obschon das der Fall ist (trotzdem auch beim Erinnern eine Auslese statt hat), und wenn ferner, auch bei normalem Kontakte der Sinne mit ihren Objekten, trotzdem nicht alle Sensationen gleichzeitig zu Apperzeptionen werden, so muß das geschehen sein durch ein von den Sinnen ganz verschiedenes Vermögen[1]).

39. Hier könnte man etwa meinen:

+ Es muß eine nicht inhärente Ursache geben für Lust- und Schmerzgefühle, die — immer mit einem Selbst durch samavāya verknüpft — nicht dauernd, sondern nur zeitweilig sind und in äußeren Dingen oder im adrishta ihre „veranlassende Ursache" haben. Das ist aber die Verknüpfung von ātman und manas. Also erweist sich das manas als ein eigenes dravya.

Dies würde doch nicht richtig sein. Denn die „nicht-inhärente" Ursache ist hier die den Lust- und Schmerz-gefühlen voraus-entstandene Erkenntnis angenehmer oder unangenehmer Gegenstände, die ihrerseits ātman-verknüpft ist. Für diese Erkenntnis selber aber ist der samyoga des ātman mit den Sinnen, die selber wieder in samyoga mit ihren Objekten sind, — als ātman-verknüpfter — die „nicht inhärente Ursache". Ihr hetu aber ist das Funktionieren der Sinne, das Wollen (von seiten des ātman) und das adrishta, das dem ātman jeweils eignet: alle drei unter Voraussetzung der Verknüpfung von ātman und Sinnen als „nicht-inhärenter" Ursache. Der hetu von Wollen aber ist „Einsicht in die Notwendigkeit einer (zu vollziehenden) Handlung". Und der hetu von adrishta ist selber wieder ein (früheres) Wollen. Also ist für die Phänomene wie buddhi, Lust- oder Schmerz-gefühle,

---

den ganzen dunklen Bereich des Gedächtnisses durchwandert, um sein Gesuchtes zu finden. Das manas wählt dann aus, und drängt andere etwa auch aufstrebende Inhalte zurück.

1) Yāmuna vermeidet hier den vorher gebrauchten Ausdruck, es müsse ein eigenes „dravya" sein. Dieses interessierte ihn, sofern dadurch das manas gegen den ātman abgehoben wurde. Wenn aber das letztere ohne ein „dravya" geht, so stellt er dieses selber gern zur Diskussion.

Wunsch usw., die Spezial-guna's des ātman selber sind, auch bei Voraussetzung einer „nichtinhärenten Ursache" nicht ein eigenes besonderes dravya zu behaupten nötig.

40. + Aber für einen Spezial-guna einer beständigen Substanz kann doch nur samyoga mit einer andern Substanz eine „nichtinhärente" Ursache sein. Denn auch an den erdigen Elementen ergibt sich doch als ihr Spezial-guna das Rote nur durch samyoga mit der Substanz Feuer.

Nein. Auch das wäre zu plump. Nämlich: Woher weißt du doch, daß die Farben dort durch samyoga mit Feuer entstehen?

+ Nun, das erschaut man doch am Produkte, dem Topfe. (Man sieht es beim Brennen des Topfes.)

Nun, und warum sollte es in unserm Falle nicht ebenso liegen? Lust oder Schmerz treten ein, nachdem man erfahren hat, daß einem Erwünschtes oder Unerwünschtes zugestoßen ist. (Diese Erfahrnis ist die „geschaute" Ursache für jene.) Man schließt aber erst dann auf eine etwaige andere Ursache (als die „erschaute"), wenn die „erschaute" dafür fehl geht. Das ist hier aber nicht der Fall. Darum: bei Kausal-verhältnissen, wo die Ursachen bekannt (erschaut) sind, gilt: wo Inhärenz im Produkte ist, da liegt eine „inhärente Ursache" vor. Wo das Konträre der Fall ist, da eine „nicht-inhärente". Wo beides nicht der Fall ist, da ist es eine „nimitta-Ursache". So ist zu unterscheiden, und solche Unterscheidung wird allgemein geübt. Nicht aber darf man einen samyoga mit einem andern dravya behaupten, wenn dieses weder vorausgesetzt noch „erschaut" ist, um ihn als „nicht-inhärente Ursache" anzunehmen, da eine andere Ursache nicht aufgefaßt wird. Auch bei den Farben der Elemente liegt es so, denn auch hier wird die Ursache angenommen entsprechend dem, was als solche „erschaut" wird (nämlich das Feuer). Hier aber wolltet ihr etwas vorbringen, was von dem „Erschauten" ganz verschieden ist.

41. Ja, und hieraus würde noch etwas anderes folgen: Der samyoga mit einem andern dravya, würde kraft der vyāpti erkannt werden als mit tastbarem dravya verknüpft und als elementarisch (materiell). Wenn man hier also den Schluß zu Ende führen wollte, so würde dieser Erweis eines neuen dravya hier auf samyoga mit dem ja „erschauten" Körper und ihm Verwandtem führen!

42. Hierzu möchte jemand sagen:

+ Auch wenn wir das manas als elementarisch nehmen, so ist es doch völlig verschieden von den grob-elementarischen Dingen wie Erde, Luft usw. zu denken. Das Letztere ist auch durch logische Schlüsse aus-

geschlossen, die den Unterschied beweisen. Nämlich so: (Behauptung:) das manas ist nicht irden. (Grund:) weil es das Vermögen ist, die Erkenntnis des Geschmacks zu vermitteln [1]). (Beleg:) das Schmecken. Ferner auch nicht wässern. (Grund:) weil es das Vermögen ist, Geruchs-erkenntnis zu vermitteln. (Beleg:) Riechen [2]). Ebenso nicht [16] feuerig; und so weiter mit allen Elementen. (Grund:) weil sich bei jedem gleicherweise zeigen läßt, daß es das Vermögen ist zur Vermittelung der Erkenntnis, die nicht im Bereiche des zu dem betreffenden Elemente gehörenden Sinnes liegt. Also ist das manas überhaupt keinem Elemente zugehörig.

Aber das wäre doch ungereimt. Das Vermögen-sein für Geschmacksapperzeption widerlegt zwar, daß der betreffende Sinn nicht irden ist, eben weil sein eigener Spezial-guna dem entgegensteht, aber damit erweist er eben seine eigne Wässerigkeit. Und ebenso beweisen die weiteren Beweise immer zugleich zwar den Ausschluß der entgegenstehenden, aber auch den Besitz einer eigenen Elementarität.

43. + Dann sagen wir so: Welchen guna immer von den elementaren guna's wie Schall, Getast, Farbe, Geschmack, Geruch jeder einzelne Sinn auffaßt, durch dessen entsprechendes Element ist er selber geformt.

Gut. Dann wird das manas eben verstanden als unterschieden durch ein ihm eigenes, von denen der andern Sinne verschiedenes Element, und somit ergibt sich nicht, daß seine Verschiedenheit nur darin bestehe, daß es Apperzeptionsmittel sei für deren Objekte (wie in 42 definiert wurde).

44. + So mag das manas aus den übrigen Elementen geschaffen sein und entweder wie der Körper, fünf-elementarisch oder ein-, zwei-, drei- usw.-elementarisch sein, weil es das gemeinsame Mittel ist, die verschiedenen Qualitäten wie Schall, Getast usw. zur Apperzeption zu bringen. Steht doch geschrieben: „Speise-artig ist das manas."

Auch das nicht. Denn diese Stelle lehrt nur, daß das manas (nicht selber der ātman ist, sondern) zur prakriti (zur „Natur") gehört. Vielleicht will sie auch nur lehren, daß das Fungieren des manas abhängig ist von Nahrungsgenuß, so wie die Stelle: „Wasserartig ist der Odem" es offenbar meint.

45. Und darum (weil das manas ein eigenes Element für sich hat), dauert es auch noch im Zustande der Erlösung. Wie dieselbe Upanishad sagt, im achten Kapitel:

„Aller seiner Wünsche Erfüllung durch sein manas schauend

1) Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt. Geschmack aber ist die Spezialität-Qualität nicht der Erde, sondern des Wassers.

2) Geruch ist nicht Spezial-Qualität des Wassers, sondern der Erde.

(in dem Zustande der Erlösung) freut er sich. — Sein manas ist ihm dann sein göttliches Auge."

Und ebenso die Mahā-upanishad:

„Mit seinem manas möge er sich dann einen von der höchsten Gottheit zu gewährenden andern Wunsch ersinnen."

Und im Purāna:

„Durch das manas allein ist dann die Weltschöpfung"[1]).

46. Man sagt hierzu etwa:

+ Mag es so richtig sein oder mag man eine Annahme, die besser ist als die Hypothese eines eigenen dravya, machen: im wahren Sinne ist das manas weder etwas Elementarisches noch eine eigene Substanz.

Nun, was ist es denn dann?

+ Der Verstand. Darum nennt man ja auch einen manas-besitzenden einen „Verständigen". Und hierzu passen ja die verschiedenen beobachtbaren Zustände des manas, wie z. B.: „mir ist mein manas erschüttert (= ich bin im Verstande verwirrt); oder: „mein manas ist ruhig (= ich bin bei klarem Verstande)". Wenn also das manas hier durch „mein" als ein Organ bezeichnet wird, so soll das nur den Unterschied zwischen Verstand und seinem Subjekte, dem Ich andeuten.

47. Wir sagen hierzu und zu der ganzen Ueberlegung (indem wir noch weiter gehen als der Vorredner):

Mag das manas der Verstand sein, oder ein eigenes dravya, in beiden Fällen ist das manas jedenfalls nicht das intelligente Subjekt (also nicht der ātman) selber. (Und darauf kam es hier allein an.) Warum also die
17 Einwürfe gegen etwas, das gar nicht behauptet werden sollte.

III. Gegen die Physiologen.

A. Die physiologische Gegenlehre.

48. Das vitalistische Prinzip des Leibes, nämlich der Atem, ist das Selbst. Dazu passen auch die Vorstellungen der traditionellen Glaubensweise am besten.

B. Die Widerlegung.

49. Dazu paßt weder die Erfahrung noch sonst etwas. Und die traditionellen Vorstellungen sind geistig zu spiritualisieren.

A. Die Gegenlehre.

48. So soll denn der Lebenshauch (der Odem) das Selbst sein.

Bei dieser Annahme paßt es, daß der Leib, solange er mit Odem ist, auch mit ātman ist, und wenn er von jenem getrennt ist, dann auch von diesem. Und erst recht passen die Vorstellungen vom „Ausziehen aus dem

1) Die Hervorbringung der „Welt" erwünschter Objekte.

Leibe", vom „Eingehen in andere Welten", vom „Eintritt in andere Leiber", da der Odem von Natur ein „Gänger" ist, während im andern Falle die Schriftstellen, die von Ausziehen, Hingehen, Wiederkehren reden, hinfällig wären, da der „Sehr Große" und der „Große" (der Ātman und der ātman), weil nicht tastbar (räumlich), sich auch nicht her- und hinbewegen können (keine Ortsveränderungen vollziehen können).

B. Widerlegung.

49. Auch das ist falsch. Denn der Odem ist Wind, nicht anders als der äußere Wind. Darum kann er nicht geistiges Subjekt sein. Ferner: Das Selbst läßt seine Funktionen im Tiefschlafe ruhen, die Funktionen des Odem aber gehen auch dann weiter (sie können also nicht dasselbe sein). Denn auch im Schlafe geht Einatmen und Ausatmen und außerdem die Umsetzung von Speise und Trank in die sieben Körper-grundstoffe (d. h. die Verdauung, die vom Atem abhängt) ruhig weiter. Der Atem ist selber nichts anderes als der sehr dünne, mit Glut, Wasser, Speise untermischte, aus der Brust aufsteigende Wind, wird als solcher im Innern von Hals, Mund, Nase deutlich gespürt und, nach außen entlassen, vom Tastsinn noch wahrgenommen und ist evidenter Weise sowenig ātman wie ein Topf. Ja, hier gelten geradezu die Verse:

„Die Lehre, prāna sei ātman, ist ja schon abgewiesen,
„Durch Abweis des Körpers als ātman.
„Eine gesonderte Widerlegung desselben ist deswegen zwecklos.

Die Ausdrücke aber, wie Aus- und Einziehen und Hingehen, passen auch auf den ātman wie auch auf das manas, da er ja nicht den ganzen Raum erfüllend ist. Sie geschehen je auf Antrieb seines eigenen Willens oder des adrishta. Außerdem sind sie nicht im eigentlichen Sinne (sondern uneigentlich) zu nehmen. Darüber wird noch zu reden sein bei Behandlung der Frage, ob der ātman Größe besitze oder nicht.

So sei es hiermit genug.

Yāmuna hat die Materialisten, Sensualisten und Physiologen widerlegt. Seine schlimmsten Gegner aber waren alle diese drei nicht, sondern das waren gerade Spiritualisten, nämlich die Schule der Sānkhya's und der Monisten. Diese behaupteten etwas, was ihm vielleicht noch gefährlicher war, als daß Leib oder Sinne oder Atem das Selbst seien. Sie lehrten: das Bewußtsein ist der ātman. Es selber ist das eigentlich und wirklich Wesentliche in uns. Und der ātman als ein von ihm unterschiedenes eigenes Subjekt ist nur

ein Nebenprodukt, eine „Aufbildung auf das Bewußtsein". Ihnen widmet er einen weiteren eigenen Teil und entwickelt ihn zugleich zu einer „Phänomenologie des Bewußtseins", die ich gleichzeitig im „Logos" (Band 18, H. 2) übertragen habe. Das, was ihn hieran religiös interessiert, ist aber auch in seiner Auseinandersetzung über das zweite „große Wort" andeutend mit zutage gekommen.

Schlußbemerkung.

Eins bleibt noch zu sagen übrig. Schon in seiner Darlegung der Lehre vom manas, vom „Denkorgan", konnten wir einen eigentümlichen Zug seiner Spekulation erkennen: ob dieses ein eigenes dravya sei, oder aber sonst wie zu bestimmen sei, interessierte ihn im letzten Grunde nicht. Ihm genügt der Nachweis, daß der ātman jedenfalls etwas anderes und viel Höheres sei als Verstand und Verstandesorgan. Im letzten Grunde aber interessiert ihn eigentlich der ganze Qualm physisch-metaphysischer Dialektik nicht. Er treibt sie, weil er als Apologet dazu gezwungen ist. Den tiefsten Sinn seiner inneren Haltung aber offenbart er in einem wunderbaren Worte seines „köstlichen" Lobpreises:

> Ob Leib, ob Sinne, ob manas, ob Bewußtsein, ob ātman — welches immer unter diesen ich sein möge, oder was ich überhaupt (ontologisch) sein möge, das ist mir nebensächlich. Möge ich je nachdem dieses oder jenes sein.
>
> (Nur eines weiß ich über mich ganz gewiß:) eben dieses Ich (dieses Augenblickes) ist von mir erlangt vom Lotos Deiner Füße, und eben jetzt.

Der alte Kommentator sagt dazu: „Alle die Untersuchungen der Schulen, was, wie groß oder wie sonst bestimmt das Ich sei, an denen liegt nicht eben übermäßig viel. Du, der alles weiß, weißt es. Daß ich *dein ‚Rest'* bin, das ist der Kern meines Wesens." So zieht Yāmuna im obigen Verse selbst die Lehre von der Momentaneität der Buddhisten hier ein in sein Bekenntnis: „Ich bin, was ich bin, durch dein Geschenk, und dieses bin ich *eben jetzt*." Dies ist das Zarteste an der ganzen Aussage: Existenz ist nicht „Sein", sondern „aus Gnade sein", und ist nicht *Sein überhaupt*, sondern ist von Moment zu Moment neu aus der Gnade sein [1]).

1) Das heißt: die Definition von Mensch im religiösen Sinne ist: „das

Hiermit ist schon vorbereitet, was dann später sich in dieser Schule immer stärker entwickelt. Das spekulative Interesse tritt zurück vor den Problemen der Gnadenlehre, die dort wie bei uns die zentralen werden, dort wie bei uns zu schweren Katastrophen innerhalb der Gemeinde führen, und auch dort eine Problematik hervorbringen, die immer wieder verblüfft durch ihre Analogien zu unserer eigenen.

„Versinkend in des Daseins Fluten, endlich
„Durft ich in dir das Ufer doch gewinnen.
„Gewonnen hast auch Du an mir nicht wenig:
„Ein Faß, mit Gnade gründlich voll zu rinnen.

Yāmuna ist heute fast unbekannt. Auch in der ausführlichen Geschichte der indischen Philosophie von Rādhākrishnan sind ihm knapp einige Zeilen gewidmet. Es war auf meiner letzten indischen Reise in Mysore, daß ich unter den Schülern Rāmānuja's seinen „Dreifachen Erweis" kennen lernte. Wir hatten am Morgen den ehrwürdigen und durchgeistigten Parakāla-svāmin, den Nachfolger auf Rāmānuja's Patriarchensitz, besucht und waren am Nachmittage im Wagen des gastfreundlichen Mahārāja von Mysore zu dem kleinen Tempel Nārāyana's auf der Spitze des Cāmundi-Berges hinaufgefahren. Auf dem Rückwege sank die Sonne. Die gewaltige rotbraune Hochebene Südindiens dehnte sich unter uns, im Norden bis zur silbernen Mutter Kāverī, im Süden bis zu den zerrissenen Porfyrwänden der Nilgiri's. Schnell kam das Dunkel und das Weite zerfloß ins Unermessene. Auf einem Vorsprunge saßen wir still mit Alcondavilli Govinda, dem alten Brahmanen und unermüdlichen Interpreten der Schriften des „visishta-advaita". Und als die ersten Sterne durch das neue Dunkel brachen, da sang er leise die Verse Yāmuna's:

„Vapurādishu yo 'pi ko 'pi vā gunato 'sāni yathātathāvidhaḥ —
„Tadayam tava pādapadmayor aham adya eva mayā samarpitaḥ.
Adya eva — Eben jetzt.

---

aus Gnaden Seiende." Das Wort erinnert an Pauli Wort: Aus Gnaden bin ich, was ich bin. In meiner Schrift: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, habe ich zu zeigen versucht, wie tief verschieden doch zugleich die indische Gnadenerfahrung ist von der paulinisch-christlichen.

Zum Begriff der „Gegenständlichkeit" Gottes.

Von

D. Rudolf Paulus, Stadtpfarrer in Besigheim (Württ.).

1. In einem in den Mittelpunkt der heutigen Lage greifenden, durch eine Fülle eindringender Analysen und scharfer begrifflicher Unterscheidungen ausgezeichneten Buch geht Schumann[1]) mit bewußtem Ernst dem Grundgedanken der idealistischen Philosophie und dem der evangelischen Theologie von Schleiermacher bis Barth und Brunner an die Wurzel. Er tut das, indem er nachzuweisen sucht, daß diese Wurzel eine gemeinsame ist. Die Gemeinsamkeit besteht nach ihm in der bewußten oder unbewußten Voraussetzung eines Gottesgedankens, der nicht der christliche, sondern der „mystische" sei. Es handelt sich um nicht weniger als um die Klärung der (nicht geistesgeschichtlichen, sondern) Schicksalsfrage, ob nicht die „größte, kühnste, folgenreichste Synthese innerhalb unseres gesamten geschichtlichen Horizonts — falsch gewesen ist . . .!" (S. 7). Es handelt sich, das Problem auf eine kurze Formel gebracht, um die Geltung des augustinischen Satzes, „daß Gott die aeterna veritas sei" (ebenda; vgl. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie von Augustin bis zu Schleiermacher 1911, S. 49 ff.). Die „Moderne" bedeutet von da aus (S. 1—30) die Säkularisation des abendländischen Weltgefühls, seine Loslösung von der mittelalterlichen Einheit von Gott, Welt und Mensch zu kosmonomer Weltlichkeit und autonomer Menschlichkeit, die dann im „Idealismus" ihren deutlichsten Begriffsausdruck findet; wobei

1) Friedrich Karl Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929. XI 380 S. Brosch. 16 M.

der „mystische" Ersatz des Gottesgedankens durch den Einheitsgedanken erhalten bleibt. Also philosophischer Idealismus = begrifflich entfaltete, ins Gedankliche übersetzte Mystik, Mystik = Idealismus, entweder auf der Stufe der Unmittelbarkeit als sein Urquell, oder auf der Stufe der Ermattung als sein Ausklang (Neumystik); beides = Religion (oder Religionsersatz) im Sinne des Einheitsgedankens, und beides = nach innen gewandtes modernes Weltgefühl, das nach außen als technisch-wirtschaftlich-politische Weltbeherrschung sich kundtut. „Heute" ist diese ganze Konstellation in voller Auflösung oder doch Erschütterung begriffen, und mit ihr die auf sie eingestellte Theologie. Hier rächt sich nach Schumann (S. 20 ff. und öfter) das große Versäumnis der evangelischen Kirche und Theologie, daß sie einen letzten Endes mystischen Religionsbegriff und einen idealistisch konstruierten Gottesgedanken zu ihrem Ausgangspunkt genommen hat, statt bei dem „Durchbruch des biblischen Gottesgedankens" entschlossen einzusetzen und an ihm festzuhalten, wie er in Luther die mittelalterliche Gott-Welteinheit durchstieß und die damals erst sich bildende modern-immanente Welteinheit im voraus überflügelte. So blieb der Durchbruch dauernd isoliert; erst in der heutigen theologischen und religiösen Not kündigt er sich aufs neue an, nachdem vor allem die Schleiermacher folgende Theologie die Kluft zwischen ihren beiden Ausgangspunkten immer wieder künstlich verdeckt hatte. Der reine Idealismus eines Natorp (in seiner früheren Zeit) und die auf christliche Symbolik verzichtende „Neumystik" eines Rilke und Walt Whitman sind da klarer und ehrlicher (43 ff., 81 ff.); auf eine „religiöse Erneuerung" durch romantische Versenkung in Gotik, Mystik und Rückwendung zum Katholizismus ist nicht zu hoffen.

Wir können den geistesgeschichtlichen [1]) Unterbau des Werkes hier nicht prüfen und in die breiten kritischen Auseinandersetzungen, die dem Nachweis der „inneren Entsprechung von Mystik und kritizisti-

1) Um einen solchen handelt es sich doch, wenn auch nicht als Selbstzweck, in den einleitenden und den Schlußausführungen (366 ff.), wenn auch die Absicht weder auf das Verstehen des Vergangenen noch gar auf ein Prophezeien des Kommenden (374) geht, sondern auf das Verstehen der Lage und Entscheidung von „heute" (S. VII f.).

scher Religionsphilosophie" und dem Aufweis des Todesschadens der Theologie und des Glaubenslebens durch die idealistisch-kritizistischen Bindungen dienen, dem Verfasser hier nicht folgen, soviel zum inneren (sachlichen, nicht bloß historischen) Verhältnis von Kritizismus und spekulativem Idealismus zur Mystik und zum reformatorischen Gottesgedanken zu sagen wäre — hier scheint mir trotz der scharfsinnigen Analysen und oft schlagend erscheinenden Parallelen doch der Tatbestand zu sehr vereinfacht. Auch auf die eindringenden Auseinandersetzungen mit Eucken, Troeltsch und Otto einerseits, mit Schaeder, Heim und Barth anderseits, endlich auf die systematisch wichtige Erörterung des Gemeinschaftsgedankens bei Schleiermacher, Weber-Troeltsch und Hirsch kann hier nur mit Nachdruck hingewiesen werden. Der negativ-kritische Hauptpunkt, von dem alles weitere abhängt, ist die These, daß der transzendentale Gedanke Kants den mystischen „Gott ins uns" einschließe, den personalen Gott außer uns ausschließe, und daß damit für die gesamte Stellung des „Idealismus" zum Gottesgedanken entschieden sei. Im Raum dieses Heftes liegt es mir am Herzen, daß darüber die positiven Grundlegungen Schumanns, die zum Teil in die kritischen Ausführungen eingebettet sind und aus ihnen hervorwachsen, zu ausgiebiger Diskussion kommen. Im Vordergrund steht dabei für Schumann der zunächst formale, doch inhaltlich folgenreiche, im Zusammenhang seiner Untersuchung zentrale Begriff der „Gegenständlichkeit" oder „Nichtgegenständlichkeit" unsres Gedankens von Gott.

2. Das formal bezeichnende Merkmal des christlichen Gottesgedankens ist nach Schumann seine „Gegenständlichkeit", das des mystisch-idealistischen die „Nichtgegenständlichkeit". Die Verwirrung in der Gotteslehre der heutigen Theologie rühre zum guten Teil daher, daß man glaube, für den personalistisch-christlichen Gottesgedanken auf die „Gegenständlichkeit" verzichten und bei dem (vermeintlich „geistigeren") „nichtgegenständlichen" Gottesgedanken seine Zuflucht suchen zu müssen. Schuld daran sei der Gebrauch einer (kritisch-)idealistischen Erkenntnistheorie [1]) auch durch Theologen, die

1) Transzendentalismus und Mystik. Ihre innere Verwandtschaft und (nicht unmittelbare, aber letztliche) Einheit liegt nach Schu-

ganz vom reformatorischen Gottesglauben ausgehen wollen (z. B. Hirsch). Sie merken nicht (188 f., 199 f., 221), daß schon mit jener Erkenntnistheorie das „Ungegebene" als in uns selbst liegende letzte Voraussetzung, und damit der mystische Einheitsgedanke in die Theologie aufgenommen sei. In dieser Hinsicht (aber auch nur in dieser) weiß sich Schumann einem Troeltsch und Otto formal näher als selbst einem Schaeder, Heim, Barth oder Brunner. Bei jenen beiden (106 ff., 135 ff.) kündige sich trotz aprioristischer Religionstheorie die Erschütterung der idealistischen Grundlagen durch das Emporbrängen des ursprünglich personhaften Gottesglaubens wenigstens an, wenn auch nur in der abgeschwächten Form seiner geschichtlich-religionspsychologischen Würdigung. Bei den letztgenannten dagegen (184 ff., 200 ff.), vor allem bei Barth (221 ff.), brechen zwar die biblischen Urgedanken und -wirklichkeiten mit ganz anderer vulkanischer Kraft empor; doch sei gerade bei ihnen trotz Ablehnung der aprioristischen Religionstheorie die gedankliche Fassung noch mehr oder weniger von den Denkgewohnheiten idealistischer Er-

mann (33 ff., 117 ff., 140 f., 187 ff.) darin begründet, daß für ihn als den prinzipiell schärfsten Ausdruck des Idealismus alles Gegebene seine Geltung aus der sich selbst erzeugenden synthetischen Einheit des Bewußtseins (oder der Vernunft) erhält, so daß von „Gott" folgerichtig nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur von der (unendlich fernen) Vollendung der Vernunftaufgabe (S. 35) einerseits (weist diese Linie nicht über sich hinaus auf einen Theismus, wenn auch nur auf die Frage nach Gott?), von der (unendlich nahen) Unendlichkeit des Gefühls" als des verborgenen Urgrundes aller Sub- und Objektivität anderseits. — Ich frage: gilt das von jeder Form des Idealismus, oder nur von der „transzendentalen" Fassung desselben? Und gilt es nicht auch hier nur von der extrem rationalistischen Form dieser Fassung, die zu „konsequent" (Schumann) ist, um noch ein „Ding an sich" gelten zu lassen, aber nicht konsequent genug, um mit dem spekulativen Idealismus den Dingen und Personen ihr Eigenleben und Eigenrecht zu lassen, um dieses gerade als solches in der lebendig-persönlichen Einheit des Geistes zu begrenzen wie zu begründen — eine völlig andere Art von Einheit als die mystisch-pantheistische, die gar keine echte Einheit, sondern unmittelbare Einerleiheit ist? Ist nicht Rickerts „heterothetisches" Prinzip ein Anfang dazu, vom bloßen Identitätsdenken los und durch das Denken „des Andern" hindurch zur wahren Einheit vorzudringen? Ich stelle hier nur Fragen, um nicht vorzugreifen. Die Korrelativität von Transzendentalismus und Mystik scheint mir mindestens keine Erschöpfung des (sachlichen) Tatbestandes zu bedeuten.

kenntnistheorie beeinflußt, gerade hinsichtlich der Frage nach der Gegenständlichkeit Gottes.

So ist dieser Begriff heute durch mehrfache Problemverschlingungen belastet; um so mehr bedarf er nach Schumann einer rein sachlichen Klarlegung. Wir bleiben für heute bei diesem Begriff stehen.

Was bedeutet „Gegenständlichkeit", ganz abgesehen noch von der Anwendung auf den Gottesgedanken? Zunächst einmal eine rein logische Beziehung zwischen dem „Denkenden" und dem „Gedachten". Es ist nach Schumann (188 ff., 322 ff., vgl. 33 ff.) schon ein Hineintragen psychologischer, erkenntnistheoretischer, metaphysischer Deutungsversuche in den ursprünglichen Tatbestand, wenn wir dabei vom Gegebenen als „Bewußtseinsinhalt", vom „Objekt" für ein „Subjekt", vom „Ding an sich" und seiner „Erscheinung" reden. Das (wirkliche oder nichtwirkliche) Gedachte, das wir denken, ist darum, daß wir es denken, nicht im mindesten in seinem Wesen verändert oder von uns abhängig gemacht; es ist und bleibt was es ist; daran ändert die rein funktionale Beziehung des Gedachtwerdens durch uns gar nichts. — Von diesem rein logischen Gegenstandsverhältnis ist scharf zu unterscheiden die Gegenständlichkeit im inhaltlichen Sinn. Unter den möglichen Gegenständen, die wir denken, befinden sich neben solchen, die das Prädikat der Unwirklichkeit, des bloßen Gedachtwerdens, an sich tragen, auch solche, die im besonderen Sinn „Gegenstände" sind, d. h. uns gegenüberstehen, gegenübertreten, auf uns eindringen. Solche gibt es auf dem sinnlichen wie auf dem geistigen Gebiet. Auf letzterem ist es vor allem der Wille eines andern, der (durch) sinnliche Vermittlungen hindurch) auf mich eindringt, mir gegenübertritt, mich durch Zeichen, durch Worte anruft, mich in Anspruch nimmt. Das ist persönliche Gegenständlichkeit. „Person" ist kein Ausdruck für ein Sein, sondern für eine Beziehung zwischen zwei realen bewußten Willen. Person werde ich immer nur in dem Augenblick, wo ich zu einem andern bewußten Willen in das Verhältnis des Gegenüber, des Du, der Gegenständlichkeit im Vollsinn, trete; Person wird ein anderer bewußter Wille zu mir nur in dem Augenblick, wo er den bewußten Willen in mir anruft und sich gegenüberstellt (238 ff.). Erst das Du, die Gemeinschaft, begründet das Personsein.

Nun die Anwendung auf Gott, genauer: auf sein Willensverhältnis zu uns und unseres zu ihm! Da steht nach Schumanns Voraussetzungen der erste, rein logisch-funktionale Begriff der Gegenständlichkeit in seiner Anwendbarkeit auf Gott außer aller Frage. Es heißt nach ihm unser Gott-Denken durch die künstliche Brille des idealistischen Subjekt-Objektschemas ansehen, wenn man meint, durch dies denkende Gott-zum-Gegenstand-Haben sei auch nur im leisesten ein über ihn Verfügenwollen oder -können ausgesprochen. Ebenso ist es eine reine Scheinhilfe, wenn man meint, durch Erklären Gottes zu einer „irrationalen", d. h. einer undenkbaren Größe (zu den Bedeutungen des Wortes „irrational" S. 122 ff., 141 ff.) könne oder müsse man der Rationalisierung entrinnen, die man Gott dadurch antue, daß man ihn denke (s. bes. 334 f.). Man rationalisiert ihn nur durch die idealistische Deutung unsres Gottdenkens, als sei unser Denken in irgendeinem Sinn ein Erzeugen des Gegenstandes. Daß wir Gott allerdings nur in ganz bestimmter, konkreter Weise denken können und dürfen und nicht als Allgemeinbegriff, davon gleich nachher! Aber ihn in der richtigen Weise denken, heißt nicht sich seiner Macht entziehen wollen. — Aber auch im zweiten, inhaltlichen Sinn dürfen, ja müssen wir Gott als gegenständlich denken, ja gerade dieser zweite Sinn der Gegenständlichkeit kommt Gott gegenüber erst zur Vollendung. Unter den Anrufen durch das Wort bewußter Willenswesen, durch die wir mit ihnen in ein Personalverhältnis treten, zeichnen sich bestimmte Anrufe dadurch aus, daß sie nicht als von uns nebengeordneten Du's herkommend sich kundtun (auch der Höchste auf Erden ist nicht im absoluten Sinn uns übergeordnet); sie geben sich als Worte eines schlechthin übergeordneten Willens an uns, unsres Schöpfers und Herrn. Hier werden wir zu letzter Verantwortung gezogen, sind ganz untergeordneter Gegenstand für ihn und doch als zur Verantwortung, zur Antwort Aufgerufene, ganz Personen. Nicht im metaphysisch-weltanschauungsmäßigen Sinn etwa Teile oder Funktionen einer „Ueberpersönlichkeit", sondern in sich geschlossene Einzelpersonen, gegenüber einer schlechthin in sich geschlossenen Einzelperson. Ihre Ueberordnung bedeutet lediglich ein Macht- und Rechtsverhältnis zwischen gegenseitig voneinander abgeschlossenen Willen, die aber eben durch solchen An-

ruf mit ihm und untereinander in Gemeinschaft treten, und damit auch untereinander zu Personen werden [1]). Denn dies Angesprochenwerden vollzieht sich nie anders als in ganz konkreter Einzellage. Diese Einzellage besteht jedoch nicht in einer bloßen isolierten „Existentialität" (348 f.), sondern in einem bestimmten Angerufenwerden durch eine Verkündigung, die uns gegenseitig aufgetragen ist, die uns geschichtlich zugekommen ist durch ganz bestimmte Urzeugen, denen gegenüber sich der Gotteswille für alle Zeiten und für alle Menschen grundsätzlich als Personwille gebunden hat. Die Menschen, in denen rein tatsächlich unbegreiflicherweise dies Personverhältnis durch diese Vermittlungen hindurch wirklich zustandekommt, heißen Kirche. Also Gott gibt es für uns nur als persönliche Gegenständlichkeit in ganz bestimmter Lage, und diese nur im bestimmten geschichtlichen Zusammenhang in der Gemeinschaft am Evangelium, und dieses nur im geschichtlichen Zusammenhang der Offenbarung durch Jesus Christus an die ersten Zeugen und durch sie tatsächlich an die vom heiligen Geist berufenen Glieder seiner Gemeinde, grundsätzlich an alle (nicht im Sinn logischer Allgemeingültigkeit einer Weltanschauung [2]), sondern im Sinn der Allgemeinheit des Bereichs, an den die

1) Bei Schumann bleibt die Frage unbeantwortet: Wie legitimiert sich das göttliche „Du" in seinem Unterschied von den geschöpflichen Du's? Man kann sagen: Das Wort „Ich bin der Herr, dein Gott" legitimiert sich selbst — eben weil es uns nicht relativ, sondern absolut zur Verantwortung zieht, uns g a n z in Anspruch nimmt. Doch worauf beruht es, daß wir dieser „Autopistie" uns nicht entziehen können? Ohne eine innere Notwendigkeit — normativer, nicht zwangsläufig psychischer Art — die in uns selber sich geltend macht, kommen wir auch da nicht durch. Das Wort von außen k a n n nur verfangen, weil ihm — normalerweise — das Wort von innen entspricht. Das Gegenüber des Schöpfers und Herrn kann als solches zur Geltung kommen nur durch sein übergreifendes In-uns-Sprechen; und dieses weist auf eine innere Einheit (nicht des Seins, sondern des Tuns) des Schöpfers mit seinen Geschöpfen, ohne die sie nicht s e i n e Geschöpfe wären. Er w i l l (nicht willkürlich, sondern sinnhaft), daß wir nicht nur Gegenstände, sondern Personen für ihn seien.

2) Eine „Weltanschauung" gibt es nach Schumann auf dem Boden des konkret personalen Gottesverhältnisses überhaupt nicht mehr, sowenig wie einen Begriff (= Allgemeinbegriff) von dem Einzelwesen Gott. Unser Gedanke von Gott ist lediglich bezeichnender Hinweis auf ihn selbst; von seinem konkreten Verhältnis zu uns darf dabei nicht abstrahiert werden. (Kann Schumann das selber durchführen?)

Verkündigung ergeht; vgl. zu dieser Unterscheidung logischer und numerischer Allgemeingültigkeit schon Sigwart, Logik I, 1.—5. A. § 27.

3. Ich habe versucht, Schumanns Lehre von der Gegenständlichkeit aus den meist kritischen Auseinandersetzungen, innerhalb denen er sie verficht, rein positiv herauszuheben, unter hypothetischer Ergänzung einzelner untergeordneter Verbindungsglieder. Ich hoffe ihn nicht mißverstanden zu haben. Es erhebt sich nun die doppelte Frage: a) ist die idealistische Auffassung der Gegenständlichkeit — im formalen wie im materialen Sinn — notwendig eine Mißdeutung der ursprünglichen Gegenstandsbeziehung? Kann sie dieselbe nicht auch wesentlich richtig interpretieren? b) Gewährt die „gegenständliche" Fassung des Gottesgedankens im materialen Vollsinn eine zureichende Bestimmung des christlichen Gottesverhältnisses? Wird die „nichtgegenständliche" Fassung nicht doch wesentlichen Momenten desselben gerecht, und muß ihr notwendig ein „mystischer" Gottesgedanke (etwa im Sinn von H. Schwarz, Das Ungegebene, 1921), oder (nach Schumann) vielmehr an Stelle des Gottes- der Einheitsgedanke entsprechen?

a) Ist die idealistische Auffassung der Gegenständlichkeit überhaupt notwendig eine Mißdeutung der ursprünglichen Gegenstandsbeziehung? Schumann wirft der idealistischen Erkenntnistheorie (genauer: der Erkenntnistheorie überhaupt, die er mit Rehmke als solche für einen philosophischen Schädling hält) vor, daß sie schon in die formale, vollends aber in die materiale Gegenstandsbeziehung ein Deutungsschema hineintrage, das ihr ursprünglich fremd sei. Es ist zunächst das Schema Subjekt-Objekt, das entweder realistisch die Gegenstände aus dem vermeintlich „Inneren" des Ich hinaus, oder idealistisch in seine angebliche „Innerlichkeit" hineinverlege; zwischen beiden Auskünften pendle so die Erkenntnistheorie hin und her (so schon K. Heim im „Weltbild der Zukunft"). Dadurch wird die Unberührtheit des allein ursprünglich gegebenen Beziehungsverhältnisses von Denkendem und Gedachten getrübt. Der materialen Gegenständlichkeit gegenüber versteige sich (ich rede im Sinne Schumanns weiter) die (idealistische) Erkenntnistheorie sogar so weit, daß sie gerade die unabhängige Tätigkeit des uns Gegenüberstehenden als eine Umformung der ursprünglichen Selbsttätigkeit des Ich

selber zu erklären suche, das seine eigene Tätigkeit in seinen Objekten widerspiegle; materiale Gegenständlichkeit sei nur ein Produkt der „schöpferischen Einbildungskraft" des Ich). Sogar als gegenüberstehender Wille wird das Du als eine reflexive Widerspiegelung eines absoluten Ich erklärt, das sich in einer (endlichen oder unendlichen) Reihe von Einzelichs zur Selbstdarstellung bringe. Der Sinn der formalen wie der materialen Gegenständlichkeit sei somit durch sein Gegenteil „erklärt", vielmehr in es verkehrt. — Es ist kein Zweifel, daß es dogmatische Formen der idealistischen Gegenstandstheorie gibt, die diesen Vorwurf rechtfertigen, sei es in der Form des relativen, kritizistischen oder des absoluten, spekulativen Idealismus. Allein läßt sich, das alles historisch weithin zugegeben, nicht auch eine Form des Idealismus denken und nachweisen, die jene unmittelbaren Gegebenheiten zu ihrer vollen Geltung kommen läßt, und das nicht bloß als baldigst oder letztlich zu beseitigende Vorläufigkeiten? — Es sei bescheidentlich daran erinnert, daß bekanntlich auch Kant gewußt hat, daß 100 wirkliche Taler dem Begriffsinhalt nach nichts anderes sind als 100 gedachte Taler (K. d. r. V., Recl. 473), daß er somit auch gewußt hat, was formale Gegenständlichkeit unmittelbar bedeutet (mögliches Gedachtes zu einem Denkenden sein; die Wirklichkeitsfrage wird davon gar nicht berührt). Weiter aber: Gerade der spekulative Idealismus kann in seinen reifsten Formen das Eigenleben der Dinge und der Personen zur vollen Geltung kommen lassen. Bedeutsam ist hier der (verlängert gedachte) Neuansatz Kants in seiner dritten Kritik; da ist es eben nicht mehr der „Verstand", der den Dingen ihr Gesetz vorschreibt, auch nicht mehr die abstrakte „Vernunft", die ihr Ideal jenseits aller kausalen Bedingtheiten im Unendlichen sucht, sondern die (bestimmende oder reflektierende) „Urteilskraft", die dem Eigenleben individueller Gebilde lauscht, ob sie ihr nicht etwas von ihrem Sinn offenbaren (vgl. Fries' Ahndungslehre). Hier lebt etwas von der Goetheschen Ehrfurcht, die vor den Dingen Halt macht, und nicht den Schlüssel zu ihrer Ergründung fertig mitbringt, überzeugt, auch gleich das Schlüsselloch zu finden, das nach dem Schlüssel gearbeitet ist. Und läßt sich nicht in dieser Linie auch ein spekulativer Idealismus denken, der nicht mit seiner Deutung auch der inhaltlichen Gegebenheiten als Gegenstands-

setzungen des absoluten Ich, als ein sich selbst sich Gegenüberstellen des absoluten Gedankens in der Form von endlichen Gestalten gleich mit der Tür ins Haus fällt, sondern mit dem empirischen Realismus Ernst macht und die Dinge ihr Eigenleben wirken, ihr Eigenwesen sich aussprechen läßt, ihre Sprache bis aufs letzte aufgeschlossen zu „vernehmen" weiß? — worin freilich eingeschlossen ist, daß etwas von unserem innersten Wesen dem ihren, etwas vom ihren dem unsern entgegenkommt. (Davon wußten nicht nur unsre spekulativen Systematiker, sondern auch ein Hamann, Goethe und Baader etwas zu sagen.) Gerade solchem Lauschen auf das Eigene der Dinge werden sie ja auch verraten, daß sie nicht das Erste und nicht das Letzte, das „Absolute" sind, daß ihnen nicht nur das Leben, nein auch der Tod innewohnt, ja daß sie sich selber gegenseitig in ihren Lebensansprüchen zugleich fordern und vernichten? Dann wird ihm, über alle direkte „Teleologie" hinaus, die furchtbare Fragwürdigkeit aller „Gegenstände" aufgehen. Hat der junge Hegel nicht dieses Erlauschen verstanden? Hier ist eine Linie des Idealismus angedeutet, die noch gar nicht zu Ende gegangen worden ist. Denn Idealismus ist und bleibt dies Horchen nach dem „Sinn". Und drängt sich nicht als „Sinn" gerade dieses Eigenlebens der Gegenstände zuletzt das auf, daß sie (für uns) „zuletzt" (und damit der Sache nach zuerst) kein absolutes Recht auf Eigenleben haben, daß ihr begrenztes Eigenrecht und Eigenleben ein Gesetztsein bedeutet durch einen höchsten Sinnwillen und Willenssinn, der Grund (und meinetwegen „Abgrund") des ihren ist? In dieser — nicht unmittelbar gegebenen, doch im Gegebenen verborgenen Sinnhaftigkeit — liegt das unaufgebbare idealistische Moment, das eben in der Sache selber und ihrem redlichen „Vernehmen" liegt. Ist das Mißdeutung oder Volldeutung der ursprünglichen Beziehung der Gegenständlichkeit zu dem lebendigen, denkend-fühlend-wollenden Ich, zu dem sie spricht? Ein solches ist doch auch für Schumann vorauszusetzen, wenn die Sprache des „andern" Willens von jemand „vernommen" werden soll?

b) Das führt uns auf eine *personalistische* Fassung des Idealismus, die auch historisch durch seine Geschichte zu verfolgen wäre. Schumann sieht nur die mystisch-impersonalistische Linie, in der Tat eine starke „Vereinfachung" des Tatbestandes, von der er

(S. VIII) selber spricht, zunächst des historischen Tatbestandes [1]). Doch wir reden hier systematisch. Schumann hat darin sicher recht, daß der volle Sinn der „Gegenständlichkeit" sich erst auf dem Gebiet der persönlichen Willensbeziehungen enthüllt, daß wir hier die Urgegenständlichkeit vor uns haben, von der die „Gegenständlichkeit" der Sachen nur einen Abklatsch zweiter Hand bedeutet (ich glaube in seinem Sinn die Linie so ziehen zu dürfen, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt). Doch wenn dem so ist, — und hier frage ich nicht mehr in Schumanns, sondern in meinem Sinne weiter — spricht sich nicht doch gerade in solcher Gegenständlichkeit der Willensbeziehungen etwas aus, das selbst nicht mehr als gegenständlich, sondern als „übergegenständlich" bezeichnet werden muß? Es ist eben das sinnhafte Moment, das Schumann in etwas psychologistischer Wendung als „bewußten" Willen (344) unvermeidlich zur Geltung kommen lassen muß. Und liegt nicht in diesem Sinnmoment das Gemeinsame, Verbindende, Einheitstiftende beschlossen, ohne das es eine Willens g e m e i n s c h a f t nun einmal sinnhaft nicht geben kann. Es ist die Paradoxie, d. h. die Denkaufgabe des persönlichen Gegenseitigkeitslebens, daß darin b e i d e s sich kundtut: ein gegenseitiges Abgetrenntsein, und ein rätselhaftes Zusammengefaßtsein; ohne diese beiden Momente gäbe es kein Wir, gäbe es kein Du, und darum auch kein Ich. Vom Wir und Du her wird die Ichfunktion in ihrer Doppelheit auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht: Unterschiedenheitsfunktion und Einheitsfunktion zugleich zu sein. Damit aber stehen wir vor den Toren des spekulativen Einheitsgedankens, aber in seiner personalistischen Form. Hier erst kann der einheitliche Gesichtspunkt gefunden werden, den Schumann mit Recht in Hirschs Begründung der Transzendentalphilosophie in einer Personalphilosophie vermißt (300 f., vgl. ZThK 1924, S. 376 ff.). Im Urdatum des personalen Lebens liegt beides beschlossen: sich abschließende Singularität und sich aufschließende Universalität. Hier ist mehr als empirische Gegebenheit und mehr als ideelle Nichtge-

1) Wenn Fichte (WL. 1804 ff) alle „Faktizität" in „Genesis" auflösen will, so ist das Motiv kein mystisches, sondern das Gefühl für die i n n e r e L e b e n d i g k e i t der Dinge, der Protest gegen die Vergottung der Substantialität, durch die wir tote Dinge und einen toten Gott bekommen.

gebenheit; beide Sphären sind nur durch Abstraktion von der Ur-Lebendigkeit abzulösen, die über dem Gegenständlichen wie über dem Nichtgegenständlichen steht. Wesentliches Moment bleibt freilich jenes „Sinnhafte", Ideelle, ohne das von Persönlichsein gar nicht gesprochen werden kann. „Persönlichsein" ist eben immer beides: willenhafte Realität („Person") und sinnhafte Idealität („Persönlichkeit"). Schumann unterscheidet mit Recht beides voneinander (339 f.); aber beides fordert sich auch und gehört synthetisch zusammen. So tut sich uns eine nicht rein gegenständliche, sondern übergegenständliche Fassung des Personbegriffes auf.

Und nun zum Gottesgedanken! Schumann zeigt an Otto (144 ff.), wie seine idealistische Erkenntnistheorie (noch mehr seine wesentlich „zuständliche" Einstellung) nicht bloß dem „Anderen", dem uns nebengeordneten Menschenwillen, sondern vollends dem von Otto so tief erfaßten „ganz Anderen" nicht gerecht werden könne, zumal sich uns da nicht das, sondern d e r ganz Andere aufdränge. Steht hier nicht der Idealismus vor einem Letzten, Höchsten, vor dem er schlechthin kapitulieren und die Segel streichen muß? Ja gewiß, sofern er menschliches Machwerk, menschlicher Denkversuch mit Erdengehirnen ist. Hier hat j e d e r irdische Denkversuch zu verstummen. Und doch: gerade dem uns persönlich anredenden, und uns zu persönlicher Antwort aufrufenden Gott gegenüber darf das Verstummen nicht das letzte Wort bleiben; das verlangt gerade die Ehrfurcht vor dem Du im höchsten Sinne. Es wirkt gerade in der heutigen Atmosphäre wie ein luftreinigendes Gewitter, wenn Schumann dem Denken als Pflicht gegenüber der Wirklichkeit etwas von seiner Unschuld und seinem Urrecht zurückfordert von den Menschen, die aus ihm etwas Unnatürliches, ein selbstherrliches Habenwollen gemacht haben; darin kommt er mit Schlatter überein. Solches Denken braucht keine „Flucht vor Gott" zu sein; es kommt darauf an, in wessen Dienst wir unser Denken stellen. Im „Wort" sprechen Wille und „Sinn", *πνεῦμα* und *νοῦς* in Einem zu uns; unser antwortendes „Vernehmen" wird in Wollen und Denken zugleich sich vollziehen müssen.

Die Antwort auf unsere Frage b wird also lauten dürfen: Die „nichtgegenständliche" Fassung des Gottesgedankens im Sinne der

Mystik und eines primär intellektuell orientierten Idealismus wird dem uns Gegenüberstehenden, Anderen, Singularen, dem „Energischen", Machthaften in der Gotteserfahrung nicht gerecht. — Soweit geht mein Einverständnis mit Schumann. Die nur-gegenständliche Fassung jedoch wird zwar dem realen, dem Singularitäts- und Machtmoment in der Gotteserfahrung gerecht, nicht aber dem Ideellen, dem Uebergreifenden, dem Universalitäts- und Logosmoment; doch nicht bloß diesem nicht, sondern gerade auch nicht dem lebendigen Aktualitäts- und Tatcharakter des Du, dem gänzlich Unsubstantiellen des „ex nihilo" schaffenden Willens. Die übergegenständliche (und zugleich über-nichtgegenständliche) Fassung entspricht am ehesten dem christlichen Gottesverhältnis, in seiner die Gegensätze umspannenden Fülle, in seiner doppelten Ueberlegenheit: über den mystischen Identitätsgedanken wie über den Glauben an einen Gott der Machtwillkür, der in Willenskundgebungen rein faktischer Art sich Anerkennung erzwingt. Diesen Gottesgedanken *will* Schumann nicht vertreten; er kann ihm aber entgehen nur durch Zugeständnisse an den Einheitsgedanken, die auch ein Moment von „Weltanschauung" in sich schließen. Gott ist auch ihm der Schöpfer-Herr und der Schöpfer-Geist, von dem Luther bekennt: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat *samt allen Kreaturen*." Das ist Weltanschauung — des Glaubens. Das ist Keim zur Spekulation, wenn man will zu idealistischer Spekulation — doch aus dem ehrfürchtig anerkannten, in kritischer Selbstbegrenzung erkannten Primat des persönlichen Lebens heraus.

Anmerkung zum Ganzen. Die Bedeutung der „Grundwissenschaft" *Rehmkes* für Schumann und für die Theologie liegt der ganzen Art dieses rein objektiven Denkens nach nicht im Erkenntnistheoretischen oder gar Metaphysisch-Weltanschauungsmäßigen, wie das sonst bei dem Verhältnis eines Theologen zu seinem Lieblingsphilosophen der Fall zu sein pflegt, sondern zunächst nach der grundsätzlichen Seite gerade in der Ablehnung jener Fragestellungen überhaupt und für die Theologie insbesondere. Er tut ihm also einen ähnlichen Dienst wie einst Avenarius Karl Heim; nur bleibt die positive Berührung ganz anders auf das rein begriffliche Gebiet beschränkt. Die Philosophie hat nach Rehmke für jede Wissenschaft, mag sie mit materiellen oder seelischen oder noch so hochgeistigen Gegenständen sich befassen, nur die ganz gleichmäßig allgemeine Bedeutung, daß sie das „Allgemeine im

Gegebenen", die allgemeinsten Begriffs- und Sachverhalte herausarbeitet und klärt (Schumann 320 f.). So ist es zu verstehen, wenn Schumann (337) den, für sich genommen, jedem systematischen Ohr schrecklich klingenden Satz wagt: „Die Philosophie als solche hat — sachlich, nicht historisch — zur Theologie an sich keine engere (so) Beziehungen als etwa zur Zoologie." Das wäre beim heutigen Stand der Dinge und noch mehr seit Kants dritter Kritik noch lange keine schlechte Gesellschaft; vielleicht tut uns Theologen das Beispiel der Bescheidenheit von seiten des Philosophen ganz gut, und liegt im Weniger ein Mehr! Suchen wir also auch hier redlich zu lernen, und das heißt bei der hier gebotenen Kürze: Fragen stellen.

Als Beispiel diene 1. die Polemik Rehmkes gegen die kantisch-neukantische Voraussetzung eines übergegenständlichen, weil überindividuellen Erkenntnissubjektes (Philosophie als Grundwissenschaft 1910, 553 ff., 570 f.). Was wir sollen denken können, kann nach Rehmke immer nur ein Gegebenes sein. Als „Ich" im strengen Sinn z. B. kann immer nur das jetzt in der ersten Person von sich redende Einzelich bezeichnet werden (ebenda 385 ff.). Das Verhältnis dieses meines denkenden Ich, kürzer: m e i n Denkverhältnis zu den mir jeweils gegebenen Gegenständen kann nicht in die Schemata Form — Inhalt, Erzeugendes — Erzeugtes eingefangen werden; es ist weder als ein über sie Verfügen noch als ein von ihnen Bestimmtwerden zu denken, sondern nur als „beziehungsloses Haben" (Logik oder Philosophie als Wissenslehre 1918, 39 ff.: „Das Wissen als solches fordert keine Beziehung zwischen Wissendem und Gewußtem"). Für den nicht ganz im Rehmkeschen Denken Geschulten haben diese Bestimmungen etwas Befremdendes. Ein „beziehungsloses Haben" ist doch ein hölzernes Schüreisen, und ein Haben ohne Verfügenkönnen ist doch kein Haben? Also trifft dieser Ausdruck weder das, was Rehmke letztlich will, noch was die von ihm Kritisierten meinen? Im Text habe ich darum, in Bezug auf Rehmke ungenau, für den Leser vielleicht unmißverständlicher von einer „Beziehung" des Denkenden zum Gedachten gesprochen. Wenn wir vom Subjekt und Objekt des Denkens reden, so meinen wir doch zunächst damit auch nichts anderes? Das Besondere bei R. ist jedoch, daß er nicht nur jede Umdeutung unerbittlich bekämpft, sondern überhaupt verbietet, hier weiter zu fragen und zu deuten. Jedes Deutenwollen wäre hier falsche Deutung (Schumann 328; Hinweis auf Rehmke dort), die Tautologie in diesem Falle die wahre Weisheit. Und doch: läßt sich dieses Weiterfragen wirklich abweisen? Bringt Rehmke selber das fertig? Von seinem Begriff des „Habens" abgesehen kommt er auch sonst ohne weitgehende ontologische und damit auch ohne erkenntnistheoretische Annahmen nicht aus, wenn er seine Anschauung vom Verhältnis von Leib und Seele auf seine „Grundwissenschaft" einwirken läßt, wovon hier ganz abgesehen werden mußte. — 2. Fruchtbarer scheint mir Rehmkes Polemik gegen die Individualbegriffe zu sein (Gr. 501, 509. Logik 450 f.; vgl. schon Sigwart I ² 359 und H. Maiers Anmerkung bei Sigwart 5. A. 536). Es ist ernsthafter Ueberlegung wert, ob man nicht besser tut, nur

das Allgemeine mit „Begriff" zu bezeichnen, das Individuelle mit „Anschauung", „Bild", „Gestalt". Und doch: ist die ganze Unterscheidung nicht relativ? Bleibt nicht all unsern Begriffen eine Anschauungsgrundlage, und steckt nicht in jeder Anschauung schon eine begriffliche Beziehung? (vgl. Schleiermacher, Dialektik ed. Halpern 112 f.). Verschieden ist (nicht etwa nur das quantitative Verhältnis beider wie bei Schleiermacher, sondern), welches von beiden Momenten jeweils im Brennpunkt des Fragens steht; je nachdem haben wir eine Anschauung oder einen Begriff. — 3. Für die Theologie wichtig ist ferner die Anwendung, die schon Rehmke selbst (wenn auch mit Vorbehalt) von diesen begrifflichen Grundbestimmungen auf den Gottesgedanken macht (Grundw. 381 f. 500, 508 f.). Wie die Welt als Schöpfung, so ist Gott als Schöpfer als ein Einziges, nicht als ein Allgemeines zu denken. Für den Polytheisten kann es einen „Begriff" von Gott geben, für den Monotheisten nicht; ihm ist „Gott" nicht Sammelname, sondern Eigenname (überraschende christologische Parallele hiezu ausgerechnet Hegel, Phil. der Rel., W. XII², 284: „. . . dies Einzige, nicht Einige, denn an Einigen wird die Göttlichkeit zur Abstraktion. Einige sind ein schlechter Ueberfluß der Reflexion . . .". Doch: Si duo dicunt idem . . .). Als „Schöpfer" steht er zur Welt nicht im Verhältnis der Kausalität, sondern der „alleinigen Bedingung" (Grundw. 289, 494 f.; vgl. Logik 185, 219; im selben Zusammenhang gegen den Gedanken eines „schaffenden Erkennens" Grundw. 494, 496, 570). Es ist unter allen Umständen bemerkenswert, wenn ein Philosoph zu so selbständigen, von der idealistischen wie von der positivistischen Tradition abweichenden Bestimmungen kommt. Die ganze Frage nach dem Verhältnis des Singularen und Allgemeinen bzw. Universalen im Gottesgedanken bedarf einer eigenen Untersuchung. Also für alle Fälle sind wir Rehmke (wie den Phänomenologen) zu Dank verpflichtet, wenn er vor allem andern darauf dringt, vor allem Weiteren erst Halt zu machen und zu fragen: was ist gemeint? Ob dieses Kommando „Halt!" für die Philosophie das letzte Wort, für die Theologie eine dauernde Verbotstafel und nicht bloß eine stets zu beachtende Warnungstafel zu bedeuten hat, muß immer nur Sache klarer Prüfung und letzter Entscheidung sein. Zu der letztgenannten Begriffsbestimmung: ist „alleinige Bedingung" etwas anderes als abstrakteste Ausdruck für „absolute Ur-Sache"? Liegt darin keine Deutung des Gegebenen, in diesem Fall des Schöpfungsgedankens? Was ist gemeint: bloß logische oder auch reale Bedingung? Man sieht, es ist nicht so leicht, auf jede „Deutung" zu verzichten. Gerade der Begriff des Gegebenen ist „ein dialektischer in ganz eminentem Sinne" (J. v. Malottki, Das Problem des Gegebenen, Ergänzungsheft 63 der Kantstudien 1929; vgl. Hegels Phänomenologie!).

Kritische Berichte.

Neue Literatur aus dem Gebiet der Ethik.

Von

Pastor Lic. de Boor in Kordeshagen i. Pom.

1. Fritz Blanke, J. G. Hamann als Theologe. J. C. B. Mohr, Tübingen 1928. 48 S. RM. 1.50.
2. Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine kritische Ethik. Max Niemeyer, Halle a. d. Saale 1928. 608 S. Geh. RM. 22.—, geb. RM. 24.50.
3. Paul Althaus, Leitsätze zur Ethik. Universitätsbuchhandlung R. Merkel, Erlangen 1928. 81 S. RM. 2.80.
4. Hans Hinrich Wendt, Zur Gewissensethik. Triebe und Gewissen, Gewissensethik und Wertethik, Gewissen und Glaube. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale) 1928. 56 S. RM. 2.70.
5. Günther Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts. J. C. B. Mohr, Tübingen 1928. XII, 408 S. RM. 18.—, geb. RM. 21.—.
6. Emil Sehling, Kirchenrecht. II. Das evangelische Kirchenrecht. Die Stellung des Staates zur Kirche und das Verhältnis der Religionsgesellschaften zueinander. 2. Aufl. Sammlung Göschen Bd. 954. Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1927. 87 S. Geb. RM. 1.50.
7. Hans v. Schubert, Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1927. 74 S. RM. 2.50.
8. H. W. Schomerus, Politik und Religion in Indien. A. Deichert, Leipzig 1928. IV, 100 S. RM. 4.50.
9. Günther Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee. (Recht und Staat 44.) J. C. B. Mohr, Tübingen 1926. 36 S. RM. 1.50.
10. Friedrich Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus. 2. Aufl. Otto Elsner, Berlin 1927. X, 349 S. RM. 7.50, geb. RM. 9.—.
11. Hans Ehrenberg, Unheil und Heil im öffentlichen Leben. Ueber Weltsünde und Weltwandlung. C. Bertelsmann, Gütersloh 1928. 48 S. RM. —.80.

Es ist gewiß das Verfehlteste, was ein Berichterstatter tun kann, wenn er das ihm vorliegende Material herrisch unter einen selbstkonstruierten systematischen Gesichtspunkt zwingt. Es ist aber ebenso gewiß seine Pflicht und Aufgabe, den einheitlichen Zug der wissenschaftlichen Arbeit hervorzuheben, wenn er tatsächlich in der überwiegenden Mehrzahl der zu besprechenden Schriften sich zeigt. Vielleicht ist es nur der Zufall der Zusammenstellung, vielleicht aber doch auch mehr, wenn in der hier angezeigten ethischen Arbeit der letzten Jahre der Methode nach deutlich ein realistischer Zug hervortritt. Zu bestimmen wäre er etwa als Sachgerichtetheit, die nicht so sehr aus systematischen Prinzipien setzen und ableiten als vielmehr die unserm Erkennen sich darbietenden Sachverhalte und Zusammenhänge wahrnehmend erforschen will. Als geschichtliches Beispiel solches Realismus mag darum hier gleich Hamann genannt werden, wie ihn uns Blanke in seiner trefflichen kleinen Schrift in klaren Zügen geschildert hat (1). Solche Gemeinsamkeit der Arbeitsrichtung ist mehr als eine erfreuliche Nebenerscheinung, sie ist eine wesentliche Voraussetzung gelingender Wissenschaft, bei der das Auge und die geistige Kraft des Einen den Blick und die Fähigkeit des Andern ergänzt und nicht mehr der Zwang zur Originalität um jeden Preis die Forschung immer wieder von vorn anfangen läßt unter wesentlich kritischer Abwertung alles bisher Erarbeiteten. Wer die vorliegenden Schriften studiert, wird einen starken Eindruck von dem Miteinander und Ineinander solcher methodisch gleichgerichteten Arbeit bekommen.

Freilich das große systematische Werk, das wir an die Spitze zu stellen haben, fällt aus diesem Rahmen heraus. Grisebach (2) gebietet aller Ethik ein Halt, um erst einmal die kritische Frage nach Möglichkeit und Sinn der Ethik aufzuwerfen. Das Buch ist in dieser Zeitschrift Jahrgang 1928 S. 452 ff. bereits ausführlich besprochen; ich setze hier Frickes Aufsatz ausdrücklich voraus. Frickes kritische Frage an Grisebach, die sich Grisebach selbst schon vorhält: wie das Ich dazu kommt, von einer echten Wirklichkeit und Gegenwart wissen, von ihr überhaupt reden zu können, ohne daß sich damit eo ipso alle Gegenwart wieder in bloße Erinnerung und Traumweltsphäre auflöst? führt in der Tat an einen entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung. Nur scheint mir freilich der richtige Weg genau in der entgegengesetzten Richtung zu gehen, als Fricke meint, nicht von Grisebachs „Ist" gegebener Erfahrung fort, sondern gegen Grisebachs kritizistisches Dogma tiefer in die Erfahrung hinein. Wenn unsre Worte trotz aller ihrer scharfsinnigen Wissenschaftlichkeit nicht doch zuletzt haltlose Spreu sein sollen, so müssen sie Darstellung gegebener Erfahrung sein und an deren unabänderlichem Sosein ihren letzten Halt und letzten Maßstab finden. Wäre das,

was Grisebach „Gegenwart" nennt, nicht in bestimmter Erfahrung gegeben, so wäre das tiefsinnigste Reden davon sinnlos, ja nicht einmal möglich. Ein Buch über „Gegenwart" schreiben, heißt voraussetzen, daß der Leser dieselbe Erfahrung gemacht hat und sich vom Verfasser daran erinnern lassen kann so, daß sie ihm in ihrer ganzen Eigenart wieder vor Augen steht. Damit ist allerdings Grisebachs radikale Trennung der „erinnerten" und der „wirklichen" Welt bereits durchbrochen. Würde sie konsequent durchgeführt, so, daß jene Voraussetzung bereits als Verfälschung der Gegenwart erschiene, so wäre Grisebachs Buch bereits ein Sündenfall vor seinem eigenen Gesetz, ja es wäre dann überhaupt nicht möglich, über Gegenwart auch nur ein einziges Wort zu reden. Man könnte nur in einem strengen Entweder-Oder ein gegenwärtig Lebender und zugleich absolut nicht Denkender oder ein Denkender und Philosophierender und damit ein absolut nichts von Gegenwart Wissender sein. Vielmehr auch dieses Entweder-Oder wäre sinnlos, da es schon wieder ein Wissen von „Gegenwart" also den Selbstwiderspruch erinnerter Wirklichkeit einschließt. Grisebach selbst aber weiß offenbar von Gegenwart und findet sie in sehr bestimmt zu bezeichnenden Gegebenheiten. Er gebraucht in seinem Buch fortwährend das uns geschenkte Wunder des Wissens: daß das erinnerte Bild in uns den festen Bezug zu der gegenwartenden Wirklichkeit selbst hat. In diesen tiefdringenden Wahrnehmungen und ihrer scharfen Prägung in manchem unvergeßlichen Satz steckt der eigentliche Wert des Buches. Die erinnerte Welt ist eben trotz des kritizistischen Dogmas nicht unser eigenes Gespinst. Umgekehrt, die gegenwartende Wirklichkeit ist nicht beschränkt auf die besonderen Fälle personal-menschlicher „Konflikte", sondern die ganze Welt, deren Erinnerungsbild wir in uns tragen, ist zugleich uns fortwährend begegnende Wirklichkeit, die uns jetzt in die Entscheidung stellt. Mit Grisebachs eigentümlicher Dogmatik hängt es auch zusammen, wenn nun bei ihm dieses Stehen im Konflikt durch den Anspruch einer anderen Person bereits als die ethische Existenz selbst erscheint und das Aushalten dieses Konfliktes als das Wesen der Liebe. Der geniale Denker hat sich durch seinen Scharfsinn von der Achtung vor den einfachen Tatbeständen der Erfahrung entbinden lassen. Daß gerade die echte, nämlich die konkrete Gegenwart ebenso konkrete Entscheidung verlangt, konkretes Handeln, nicht nur stillstehendes Aushalten, kümmert ihn nicht. Es darf ihn nicht kümmern, da wir zum Handeln notwendig die Norm brauchen, die Norm ja aber nur aus der wirklichkeitslosen Traumwelt der Erinnerung geholt werden kann. Der Kritizist, der sich durch sein Grunddogma in eine selbsterzeugte Scheinwelt einsperren ließ, steht ratlos vor dem Einbruch der Wirklichkeit in seinen Traum und ist beseligt, daß er gerade in der Ratlosigkeit diesem Einbruch gegenüber

wenigstens eine Stelle in seinem Leben hat, die ihn von seiner bis zum Ueberdruß alten und bekannten, weil selbsterzeugten Traumwelt befreit. So erhebt er die Ratlosigkeit zum ethischen Prinzip.

Wer Grisebachs Grunddogma nicht teilt, sieht die Dinge von Grund auf anders an. Auch da, wo er erinnernd den ihm eröffneten Weltbestand überschaut, steht er vor derselben in Eigenmacht gegebenen Wirklichkeit, die ihm im Jetzt des konkreten Erlebens begegnet. Erfahrene Ansprüche aus dem schöpfungsmäßigen Eigengesetz der Dinge reihen sich ihm zu durchgehenden Normen, die ihm die Anrede des Jetzt klarer machen, genau so, wie das Kind aus der Erinnerung an gehörte Laute und erlebte Reaktionen das jetzt zu ihm gesprochene Wort der Mutter zu verstehen und zu beantworten vermag. Daß allerdings ein zureichendes und ewiges ethisches System nicht gewonnen werden kann, daß die erinnerte Norm als solche, ohne den sie tragenden normmächtigen Tatbestand, nichtig bleibt, daß daher unser Bildungshistorismus uns zum Handeln in der Gegenwart gerade unfähig macht — in allen diesen Punkten sagt Grisebach scharfe Wahrheiten.

Aehnliche Grundsätze, wie ich sie kritisch gegen Grisebach anwenden würde, vertritt Althaus (3). Althaus beginnt — wie W. Herrmann in seiner „Ethik" — mit dem Hinweis auf eine eigentümliche Erfahrung, in der die sittliche Existenz als ein Lebensbereich eigener Art besonders deutlich wird, auf das Vertrauen. An diesem — wie man schon sagen darf — Schulbeispiel sittlichen Lebens lassen sich dessen Wesenszüge leicht und klar herausstellen. Aber darin unterscheidet sich Althaus von Herrmann als realistischer Denker, daß ihm dieses im Vertrauenserlebnis entdeckte Sittliche nicht einfach ein für sich Bestehendes ist, das auf das konkrete Leben nur fort und fort als auf den bloßen Stoff des Sittlichen anzuwenden wäre. Sondern das Vertrauen ist Althaus wirklich nur ein Fall, eine Aeußerung eines Lebensbereiches, der als ganzer wahrnehmend erforscht werden muß. Die am Vertrauen beobachteten Wesenszüge des Sittlichen, etwa das Sollen, bestehen konkret nur auf Grund erfahrenen Anspruchs, der aus einer gegebenen, daher nie apriori zu erschließenden Verbundenheit erwächst. „Das Sittliche ist die Bejahung und Erfüllung eines Verhältnisses, das uns gegeben ist." In welcher Zahl und wo solche Verbundenheiten und darum „Verbindlichkeiten" uns gegeben sind, das eben hat der ethische Forscher zu ermitteln. Althaus hat recht: „Jedenfalls sind die verpflichtenden Verhältnisse nicht auf diejenigen zwischen Menschen zu beschränken: auch die Wirklichkeit der eigenen Anlage und Kraft sowie die kreatürliche Wirklichkeit überhaupt begründet Verbindlichkeit." Dadurch gewinnt Althaus' Ethik ihre umfassende Weite, nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Althaus bewahrt aber seinen

Realismus — und hier liegt seine ganz besondere Leistung — vor dem Abgleiten in ein naturalistisches System, indem er überall auf den dialektischen Charakter der Wirklichkeit achtet und beide Glieder des zwiespältigen Begriffs „gefallene Schöpfung" zu ihrem Recht bringt [1]). Dadurch tritt bei Althaus noch schärfer als bei Herrmann die grundlegende Bedeutung der Vergebung für die Ethik hervor. Und er geht viel tiefer und lebendiger in die Einzelprobleme hinein, während zugleich die Grenzen der Ethik und ihr steter Hinweis auf die Eschatologie deutlich werden. Hier ist das Neue und Fortschreitende dieses ethischen Entwurfs am deutlichsten, obgleich Althaus' Arbeit von aller Sucht nach Originalität fern bleibt. Möchte recht bald eine ausgearbeitete Darstellung den „Leitsätzen" folgen, deren Kürze naturgemäß besonders die Behandlung der Einzelfragen nur in Umrissen erkennen läßt.

Eine systematische Grundfrage der Ethik behandelt auch die nachgelassene Schrift von W e n d t (4). Auch sie ist methodisch „Forschung", Wahrnehmung von gegebenen Tatbeständen und ihre Verknüpfung, dem Inhalt nach Forschung nach dem Wesen des Gewissens und seiner Rolle im menschlichen Leben. Wendt geht aus von den ersten und natürlichen Bewegungen des menschlichen Lebens und Handelns, den Trieben, die nicht etwa an und für sich schon böse oder gar das Böse sind, sondern zunächst ihre notwendige und wohltätige Rolle spielen und damit ihr Recht haben. Wohl aber ist ihr Recht nur ein relatives, weil von ihnen auch zerstörende Wirkungen ausgehen können; es zeigt sich „das Bedürfnis nach Einschränkung der natürlichen Triebe". Alle „Wertethik" ist als selbst subjektiv bedingt zu solcher Einschränkung nicht fähig. Diese kommt vielmehr erst durch das Gewissen, das selbst wieder ein uns mitgegebener Trieb ist, nun aber der Trieb, unser Verhalten mit den uns bewußten Tatbeständen in Einklang zu bringen. Dieser Trieb veranlaßt uns, an die andern und ihr Recht zu denken und den eigenen natürlichen Trieben Schranken zu setzen. Das Gewissen als solcher Trieb ist nichts unmittelbar Religiöses, findet aber innerhalb einer religiösen Weltanschauung am besten seine Stelle. — Wendts Ausführungen, das muß bei aller Achtung vor dem toten Gelehrten doch gesagt werden, lassen die scharfe Klarheit grundsätzlicher Durchführung öfter vermissen, besonders in einer räumlich so beschränkten Schrift. Wertvoll ist das einfache Haltmachen vor dem gegebenen Tatbestand, speziell die Beobachtung des Gewissens als jener besonderen Form des Wissens, in der wir das Verhältnis unseres Tuns zu den von uns gewußten Sachverhalten messen. Nur hätte auch hier die Unter-

1) Wer den Realismus etwa an Herder studiert hat, wird merken, daß hier der Punkt ist, durch dessen Verfehlung der Bückeburger kraftvolle Realist doch wieder in die Aufklärung zurückgleiten konnte.

suchung weitergehen müssen: auf das eigentümliche Wie dieser Sachverhalte, das sie objektiv und wesenhaft zu unserm Handeln in Beziehung setzt. Diese Sachverhalte sind nämlich Verbundenheiten in Althaus' Sinn, Rechte und Ansprüche, die Menschen und Dinge tatsächlich an uns haben. Dann erst wird die Rolle des Gewissens ganz klar als subjektives Organ, das der Auffassung dieser Sachverhalte und Rechte dient wie das leibliche Auge der Auffassung des Lichtes. Diese objektive Geordnetheit der Welt mit der Zugeordnetheit eines auffassenden Organs begründet dann auch sofort eine religiöse Erkenntnis. Und von dieser aus wäre dann die Bedeutung der Schuld, der gebrochenen und gestörten Ordnung und wieder weiter die Bedeutung der Vergebung und der Eschatologie für die Ethik ganz anders und wesentlich tiefer und gründlicher zu erörtern gewesen, als Wendt es tut.

Damit erschöpfen sich bereits die uns zugegangenen grundsätzlich-systematischen Schriften. Aber es liegt vor uns eine ganze Reihe ausgezeichneter Arbeiten über einzelne Fragen der Ethik.

An erster Stelle ist hier zu nennen das ganz überragende kirchenrechtliche Werk von Holstein (5), das weit über den Durchschnitt der wissenschaftlichen Erzeugnisse hinausgeht. Das aufschlußreiche gründliche Buch, das dennoch knapp gefaßt ist und jeden unnützen Ballast vermeidet, ist eine Einführung in die ganze Materie, wie sie gerade auch der braucht, der bisher vor dem „trockenen Thema" Kirchenrecht zurückscheute. Holstein treibt nicht nur Ideengeschichte relativistischer Art — man darf sich durch einige Sätze des Vorworts nicht erschrecken lassen — sondern versteht in sehr gründlichen geschichtlichen Analysen zu zeigen, wie das Kirchenrecht stets die letzte, konkret in diese Weltwirklichkeit hineinformende Wirkung der grundlegenden Anschauung vom Wesen der Kirche, ja des Christentums selbst ist. Der Kirchenrechtler hat also nicht etwa nur seine juristischen Schemata an einen ihm sonst sachlich fremden und gleichgültigen Stoff heranzutragen — in der kurzen Uebersicht von Sehling (6) ist das nicht immer vermieden —, sondern gerade aus dem Studium der Eigenart dieses Stoffgebietes gewinnt der Jurist die Möglichkeit, die Allgemeinbegriffe rechtlicher Ordnung zu einem spezifischen evangelischen Kirchenrecht zu erfüllen. „Es ist hier wie überall völlig abwegig, wenn man glaubt, die ‚rein juristische' Betrachtung von der Erörterung der von ihr zu erfassenden Lebensverhältnisse isolieren zu können." Holstein wendet sich gegen die „formalistische Konstruktionsjurisprudenz, die das wirkliche Leben nicht erfaßt, sondern an ihm vorbeigeht". So steht für Holstein die Klärung der Frage nach dem Wesen der Kirche, dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Kirche als geistlicher Größe und Kirche als Rechts-

gemeinschaft, von Charisma und Amt zunächst durchaus im Vordergrund. An wie tiefgehende und wesentliche Fragen das evangelische Kirchenrecht dabei rührt, zeigt etwa der ausgezeichnete Abschnitt „Schrift, Bekenntnis Dogma". Und hier überall wird bei Holstein nichts konstruiert und dekretiert, sondern er gibt eine ausführliche sachbezogene und sachfördernde geschichtliche Darstellung, die überall Halt macht vor den eigentümlichen Gegebenheiten in Urchristentum und Reformation, die gerade als grundlegende nur beschreibend aufgefaßt werden können. Darum bleibt auch das Werk trotz eindringlicher Aufzeigung der Probleme doch nicht in Problematik stecken, sondern kommt von einer einheitlichen, im Urchristentum und bei Luther gefundenen Grundposition aus zu bestimmten Resultaten, die bis in die Beurteilung der Einzelfragen konkreter Kirchenverfassung hinein fruchtbar bleiben. Dabei wird niemand den theologischen Abschnitten Laienhaftigkeit oder Oberflächlichkeit vorwerfen können, auch wenn das eigene Urteil von dem Holsteins abweicht. Auch die Auseinandersetzung mit dem katholischen Kirchenrecht auf der einen, mit Sohm auf der anderen Seite ist vornehm und tiefgehend. Holsteins Resultate im einzelnen hier kurz anzugeben hat wenig Wert; das Buch will ganz studiert sein und lohnt die dafür aufgewandte Mühe reichlich.

Holstein macht einmal wieder klar, daß die grundlegenden Fragen des Kirchenrechts nicht zufällig vielfach in der Ethik der Theologen — auch in Althaus' Leitsätzen — behandelt werden. Wir haben uns heute bisweilen zu sehr von einer völlig säkularisierten Rechtsauffassung beeinflussen lassen. Aber „nach der Auffassung gerade auch der Bibel selbst wird die Größe Recht unmittelbar mit Gott verbunden, das Recht unmittelbar aus Gott fließend und von Gott gesetzt gedacht". Schon darum ist das Kirchenrecht nicht als solches Sündenfall, auch nicht sekundäre Frage rein äußerlicher Organisation, sondern sittliches Arbeitsgebiet für alle, die von Gott am Leben der Kirche beteiligt sind. Für diese alle ist Holsteins Buch da.

Der kurze Ueberblick, den Sehlings Göschenbändchen (6) gibt, kann naturgemäß nicht mehr als eine rein inhaltliche Orientierung über die faktisch einst und jetzt geltenden Rechtsbestimmungen sein. Vielleicht ist es schon dadurch verständlich, wenn in den wenigen erklärenden Sätzen das Kirchenrecht lediglich als eine gewisse Notveranstaltung erscheint, welche die auch sonst üblichen und gängigen juristischen Formen und Normen einfach auf die Kirche als eine auch in dieser Welt stehende Gemeinschaft überträgt, die Kirchenverfassungen so zu bloßen Parallelen der staatsrechtlichen Gebilde macht, ihre Unterschiede als groß und als „Blüten des deutschen Partikularismus" erscheinen läßt — alles ganz im Gegensatz zu Holstein. Als

einfache Darstellung tatsächlicher Rechtsverhältnisse in Geschichte und Gegenwart ist das Werkchen aber sehr umfassend und klar — das Register zeigt, wieviel auf den wenigen Seiten behandelt ist — und berührt eine Reihe von kleineren und größeren Einzelfragen, die Holstein nicht mit heranzieht. Besonders anregend ist der Abschnitt über Kirche und Staat. Wie bei Wünschs Theologischer Ethik (vgl. Jahrgang 1927, S. 160 dieser Zeitschrift), so wäre auch hier wieder dem Verlag die Frage nahezulegen, ob er nicht durch etwas größere Raumgewährung den Wert seiner Bändchen erheblich steigern würde. Man wird dem modernen Leser zutrauen dürfen, daß er mehr will als bloßes Nachschlagewissen, nämlich Begründung und Einsicht in die Problematik des jeweiligen Stoffgebiets.

Diese Problematik ist für die Frage des Kirchenrechts doch wesentlich tiefer, als diejenigen sehen, die nur das Verhältnis der festen historischen Gebilde Staat und Kirche erwägen. In v. Schuberts Themastellung (7) ist diese tiefere Problematik angedeutet. Freilich ist die Darstellung zunächst eine rein historische und schildert wesentlich die fortgehende Auseinandersetzung des Katholizismus mit den verschiedenen Staatsgebilden, mit denen er es zu tun hatte. Hier bewundern wir die Meisterschaft des großen Kirchengeschichtlers, der über ein umfassendes Material verfügt und daraus die großen Linien und manchen ganz neuen und überraschenden Einzelzug hervorzuholen vermag. Das Bild, das wir hier gezeichnet bekommen, ist reicher und vielseitiger, als es in Holsteins geschichtlichen Abschnitten sein konnte, dabei sehr klar und übersichtlich. Nur gerade jene entscheidende Stelle, die Entstehung eines eigenen geistlichen Rechts, der „katholischen" Auffassung bleibt merkwürdig unklar. Einerseits gewinnt man den Eindruck einer bruchlosen und notwendigen Entwicklung aus dem Urchristentum selbst. Andrerseits findet v. Schubert am Schlusse den Verzicht der Religion als der Bildnerin der Gesinnung auf Setzung von Recht „dem Sinne Christi gemäß". Liegt also der Fehler schon im Urchristentum selbst? Ist es ein Fehler? Hier wie an vielen anderen Stellen bricht das Grundproblem selbst hervor, gerade weil v. Schuberts Sätze nur die geschichtliche Wirklichkeit möglichst genau nachzeichnen wollen. So knüpft z. B. die bischöfliche Gerichtsbarkeit an 1. Kor. 6 an. Entsteht nicht an dieser Stelle tatsächlich die sehr ernsthafte Frage nach einer eigenen christlich-kirchlichen Ordnung, auch abgesehen von „katholischen" Machtansprüchen, auch für ein sehr reines Christentum? Würde nicht eine schlicht biblische Gemeinschaft auch heute noch eine eigene Regelung für Rechtsstreitigkeiten ihrer Mitglieder einrichten können, die beim Wachstum ihrer Anhängerschar in der Tat ein neues geistliches Recht vor dem staatlichen ergäbe, das „vor" zunächst einmal einfach zeitlich genom-

men? Oder um an die letzten Seiten bei v. Schubert anzuknüpfen: stellt sich nicht die ganze alte Grundfrage nach dem eigenen „geistlichen" Recht auch für uns sofort wieder aufs neue, sobald wir einmal von der Voraussetzung absehen, die unser Denken über diese Sache bis jetzt immer trug: von dem christlich-sittlichen Charakter des Staates? Muß nicht eine Christenheit in einem achristlichen oder vielleicht sogar antichristlichen Staatswesen eigenes Recht bilden, das nun erst klar als gottgesetztes geistliches dem nun erst klar und echt „weltlichen" gegenüberstände? Um ein Beispiel zu nennen: werden wir nicht in absehbarer Zeit zwei Eheordnungen haben, eine weltliche und eine christliche? Ist wirklich das Recht ein Gegenstand der Ethik und mit dieser letzte in die Weltwirklichkeit hineinformende Auswirkung der Dogmatik, so ist der „Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts" so unbeendbar wie der Kampf zwischen dem christlichen und weltlichen Dogma.

Wir müssen uns davor hüten, in unsern Abstrakta Religion, Recht, Staat immer schon eindeutige Größen zu sehen, indem wir naiv bestimmte Inhalte hineinlegen, als gehörten sie wesensnotwendig dazu. In dieser Hinsicht ist es lehrreich, wenn wir den gleichen Sachproblemen in einem äußerlich und innerlich so andersartigen Weltgebiet wiederbegegnen wie Indien. Die inhaltliche Richtigkeit der Darstellung von Schomerus (8) muß ich hier voraussetzen, ohne sie beurteilen zu können. Politik und Religion ist natürlich ein Thema, das teils weiter und teils enger ist als das kirchenrechtliche, enthält aber zugleich dieselbe Grundfrage: wie verhält sich die Religion zu der konkreten Weltgestaltung, wie sie in der Politik besonders handgreiflich in die Erscheinung tritt? Im eigentlichen alten Indien ist dieses Verhältnis grundsätzlich ein völlig negatives. Die Politik verfällt daher der Eigengesetzlichkeit; oder vielmehr, da echte Eigengesetzlichkeit doch wieder auf große, in der Sache selbst gegebene Gesetze zurückweisen würde, sie verfällt der Eigensucht der Politiktreibenden, der zahlreichen kleinen Herrscher und ihrer Brahmanen. Denn der Vertreter der Religion, der Brahmane, steht allerdings neben dem politischen Herrscher bzw. über ihm in merkwürdiger Parallele zum jesuitischen Beichtvater am katholischen Hof des 17. Jahrhunderts, auch hier wesentlich zur Wahrung der Rechte des eigenen — hier allerdings nicht hierarchisch aufgebauten — Standes. Dagegen will die neue nationale Bewegung die Politik ganz von der Religion aus gestalten, wie es uns allen in der Gestalt Gandhis anschaulich geworden ist. Hier sind außerindische Einflüsse im indischen Geistesleben zur Wirkung gekommen. Aber hier entsteht dann systematisch gesehen sofort auch wieder das eigentliche Problem des geistlichen und weltlichen Rechts und könnte gerade an der neuen indischen Freiheitsbewegung in seiner ganzen Tiefe anschaulich gemacht

werden. Es ist kein Zufall, wenn auch hier wieder der Gedanke von 1. Kor. 6 sich zeigt.

Das gleiche Grundproblem wird berührt, wenn der Theologe Stellung zum Staat nimmt. Holstein stellt kurz zusammen, wie Luther den Staat angesehen hat und wie Luthers Grundkonzeption weiterwirkt bis hinein in den deutschen Idealismus (9). Der Aufsatz bleibt aber unbefriedigend, weil Holstein auf wenigen Seiten drei große Themen berührt: Luthers Staatsidee selbst, ihr ideengeschichtliches Weiterwirken und — in einer ausführlichen Anmerkung — das Verhältnis von Christentum und Idealismus. Aber wie das Heft nicht in Mohrs theologischer, sondern staatswissenschaftlicher Vortragsreihe erschienen ist, so ist wohl sein Wort überhaupt nach dieser Seite hin gerichtet, wo man sich um die lutherisch-theologische Staatstheorie allzu wenig gekümmert hat. Dann wird es trotz seiner Kürze manchen aufmerksam machen und zu weiterem Nachforschen anregen; denn man merkt es Holstein an, daß er seine großen Linien nicht ohne genaue Sachkenntnis gezogen hat.

Wiederum ein besonderer Ausschnitt aus dem großen Thema christlicher Wirklichkeitsgestaltung ist auch das soziale Thema, das auch diesmal nicht fehlt. Wünschs großes Werk ist — freilich zum Nachteil dieser Uebersicht — bereits im Jahrgang 1928, S. 362 ff. gesondert besprochen. Dagegen kann ich hier auf ein anderes Buch hinweisen, dessen zweite Auflage hier anzuzeigen ist, Brunstäds „Deutschland und der Sozialismus" (10). Brunstäd übernimmt in diesem Buch die bedeutsame Aufgabe, die ganze deutsche Lage der Gegenwart, dieses Geflecht von Nöten, Aufgaben und Kämpfen, das wir alle mehr oder weniger verworren um uns sehen und in seiner wechselseitigen Bedingtheit spüren, wirklich klar zu zergliedern, in seinen eigentlichen Gründen aufzuzeigen, und geschichtlich darzustellen, wie es eigentlich zu der Lage gekommen ist, in der wir uns heute finden. Im Mittelpunkt der Fragen steht der Sozialismus, und zwar der wirkliche marxistische. Zunächst als Wirtschaftstheorie. Die von Marx gegebene Theorie des Kapitalismus wird kritisiert und es wird gezeigt, daß der Marxismus einerseits in der bloßen Kritik des Kapitalismus stecken geblieben ist, ohne eine wirkliche Anschauung der erstrebten neuen Wirtschaftsordnung zu geben, und sich andrerseits in seinen Voraussagen über die Weiterentwicklung des Kapitalismus als falscher Prophet erwiesen hat. Indem nun aber weiter nach den Gründen der marxistischen Theorie gefragt wird, stellt sich historisch wie systematisch die Aufklärung als ihr eigentlicher Lebensboden heraus. Innerhalb der Gesamtbewegung der „Aufklärung" als der fortschreitenden Loslösung der verschiedenen Wertgebiete aus ihrer ursprünglichen Verbundenheit in

einer religiösen Einheitskultur ist die Verselbständigung und Verabsolutierung des untersten, am meisten zum Dienen bestimmten, des Lebenswertes, die letzte Stufe. So wird denn diese ganze Aufklärungsbewegung auf allen Gebieten, wie sie nach ihrer prinzipiellen Vollendung und Ueberwindung im deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert wiederum einsetzte und sich aufs neue vollzog, von Brunstäd geschildert und diese Schilderung wiederum eingebettet in einen Abriß der Geschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert überhaupt. So entsteht organisch ein sehr umfassendes Buch, das eben deshalb wagen darf, eine Gesamtdeutung des deutschen Schicksals in dem hinter uns liegenden Jahrhundert zu geben.

Folgende Ergebnisse sind hervorzuheben: Die Frage Sozialismus oder Kapitalismus ist eine reine Sachfrage der Wirtschaft selbst, die in nüchternem Gehorsam gegen die Eigenart dieses Lebensgebietes beantwortet werden muß. Brunstäd glaubt im Kapitalismus als solchem die einzig wirtschaftliche und daher einzig zulässige Form sachgemäßer Wirtschaft sehen zu müssen. Der Marxismus als Aufklärungserscheinung und Verabsolutierung des Wirtschaftswertes steht mit der mammonistischen Entartung des Kapitalismus, die er bekämpft, gerade auf einer Ebene und hält gerade deren schwerste Schäden fest. Die Arbeiterbewegung als der tief berechtigte Versuch des neuen Standes, sich seinen Platz in Wirtschaft und Staat zu erkämpfen, und der Marxismus als das weltanschauliche Kleid dieser Bewegung sind zu unterscheiden. Die einzig wirkliche Hilfe gegen die Schäden und Nöte des modernen Kapitalismus, aus denen die soziale Frage entsteht, liegt in der Ueberwindung der Aufklärung überhaupt, in der Eingliederung des an und für sich eigengesetzlichen Wertgebiets der Wirtschaft mit allen anderen Wertarten in eine neue Einheitskultur.

Sehr viel Wertvolles an dem reichen Buch konnte hier nicht erwähnt werden, es sei daher das Werk einem eindringenden und kritischen Studium empfohlen. Man wird dann bei aller Anerkennung der treffenden Urteile Brunstäds doch vielleicht die Akzente der Stellungnahme etwas anders verteilen, das Weltanschauliche wirklich nur als Kleid und Mittel realer Lage und Not werten und darum die Unheimlichkeit der Not, die Schwere der Verantwortung auf unsrer Seite, den Ernst des Rechtes der Arbeiterbewegung mit viel größerer Schärfe betonen, als Brunstäd es tut. Es ist doch sehr viel an der „marxistischen" Weisheit, zu der auch der Idealist Schiller sich bekannte, als er von der „Würde des Menschen" schrieb: „Nichts mehr davon, ich bitt' euch! Zu essen gebt ihm, zu wohnen; habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst."

Neben Brunstäds ausführliches Werk tritt die kurze Schrift von E h r e n-

berg, von vornherein höchst interessant um ihres Verfassers willen (11). Ehrenberg ist ao. Professor der Philosophie in Heidelberg und evangelischer Pfarrer in Bochum. In der Tat bringt das Heft eine Reihe von geistvollen Sätzen und treffenden Beobachtungen. Und doch enttäuscht die Lektüre. Die Grundgedanken Ehrenbergs von der öffentlichen Sünde, die kein Einzelner persönlich begeht, sondern die ihren Ausgang hat „in den Mächten, Gewalten und Fürstentümern, die das stärkste und letzte Bollwerk des Teufels auf Erden sind", von der „Bekehrung der Kirche", welche „die prophetische Berufung des Unbeamteten" neben den Amtsträger stellen muß, der die Sünden der Allgemeinheit und die umfassende Not nicht so sehen kann, weil er es ständig mit Einzelsünde und Einzelnot zu tun hat, ja selbst die positiven Grundgedanken von Wesen und Erneuerung des Amtes, vom Kommen des Heils und von der Apokalyptik werden nicht klar und greifbar, bleiben aphoristische Bemerkungen. Das Nachwort, das den Erbfehler des Protestantismus seit Luthers Haltung im Bauernkrieg in seinem „Dualisieren" erkennt, welches höchstens noch Familie und Beruf für den Glauben wirklich zu gewinnen verstand, das eigentliche öffentliche Leben aber sich selbst überließ und nun auch jene Gebiete des sexuellen Lebens und der Arbeit von einer heidnisch gewordenen Oeffentlichkeit mehr und mehr entrissen bekommt, ist der klarste und treffendste Teil der Schrift. Hier steht manche Frage an die Kirche, die jeder sich ernstlich anhören muß, der die Kirche lieb hat. Im ganzen aber: wer wirklich helfen will, bedarf nicht nur der Liebe und einzelner aufleuchtender Einsichten, sondern einer umfassenden, nüchternen Erkenntnisarbeit. Wir hoffen, daß Ehrenberg selbst uns auch diese einmal schenken wird.

(Schluß folgt.)

Festgabe

für

Georg Wobbermin

zu seinem 60. Geburtstag

am 27. Oktober 1929

Herausgegeben von

D. Fr. W. Schmidt
o. ö. Professor in Münster

und

Lic. Dr. R. Winkler
a. o. Professor in Heidelberg

Zeitschrift für Theologie und Kirche
Neue Folge, 10. Jahrgang 1929, 5. Heft

Hochverehrter Herr Professor, lieber Freund!

Ihnen zu Ihrem 60. Geburtstag ein Zeichen unserer Mitfreude und Verehrung in die Hand zu legen, ist uns, Ihren Freunden wie Ihren Schülern, ein aufrichtiges Bedürfnis. Es ist freilich beschämend für uns, zu sehen, wie bescheiden unsere Festgabe ausgefallen ist — auch ein Opfer unserer schweren Zeit —, die überdies nur möglich geworden ist durch das gütige Entgegenkommen des Herausgebers und Verlages der Zeitschrift für Theologie und Kirche, denen dafür auch an dieser Stelle zu danken wir nicht versäumen möchten.

Es ist, sehr verehrter Herr Professor, hier nicht der Ort zu einer gebührenden Würdigung Ihrer vor uns liegenden Lebensarbeit. Aber wenn schon unsere kleine Festgabe Theologen vom Lehrstuhl und aus der Praxis, Männer zum Teil recht verschiedener Einstellung und Färbung, in der Ehrung für Sie gemeinsam verbunden zeigt, so ist das Frucht Ihres Wirkens wie Symbol Ihres Wollens zugleich. Kaum ein anderer Systematiker unserer Tage hat so unermüdlich wie Sie den Nachdruck darauf gelegt, daß nur die Kontinuität der Forschung auf die Dauer fruchtbare Wege zu weisen geeignet ist, so gewiß der Solipsismus schon im Ansatz Aufhebung jedes ernsthaft wissenschaftlichen Verfahrens bedeutet. Und ebendarum haben Sie zugleich sich bemüht, die gegenwärtige Arbeit der systematischen Theologie zur Gemeinsamkeit des Forschens, zu gegenseitigem Verständnis und wirklichem Austausch aufzurufen, und ihr durch Ihre Leistung ein ausgezeichnetes Beispiel solchen Wollens gegeben. Möchte unser Heft Ihnen zeigen, daß Ihr Beispiel nicht ohne Nachfolge geblieben ist. Und möchte das Bewußtsein unserer Dankbarkeit und Verehrung Ihnen Kraft und Freude geben für Ihr weiteres Schaffen.

Fr. W. Schmidt

Robert Winkler

Münster i. W.
Heidelberg, den 27. Oktober 1929.

Luthers Glaubensverständnis und der „religionspsychologische Zirkel".

Von

Prof. D. Torsten Bohlin in Åbo (Finnland).

Aus dem Schwedischen übersetzt von Ilse Meyer-Lüne.

Im abschließenden dritten Teil seines großangelegten Werkes „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode" hebt Wobbermin hervor, daß Luther „wenigstens auf der Höhe seiner reformatorischen Wirksamkeit" mit größtem Nachdruck und auf die unzweideutigste Weise die Berechtigung und Notwendigkeit des „religionspsychologischen Zirkels" anerkannt habe. Mit diesem Satz tritt Wobbermin in bewußten Gegensatz vor allem zu der dialektischen Theologie und ihrer Lutherauslegung. Bekanntlich sucht diese Theologie nicht nur selbst die Bedeutung der religiösen Erfahrung auf ein Mindestmaß zu reduzieren; sie legt auch Luther in dieser Richtung aus und nimmt für sich in Anspruch, damit das eigentliche reformatorische Prinzip Luthers folgerichtig durchzuführen.

Wir gehen davon aus, daß bei Luther keineswegs Aussprüche fehlen, die die Auslegung der dialektischen Theologie unterstützen. Nicht zum wenigsten ist dies in der Römerbriefvorlesung 1515—16 der Fall. Versteht man unter „Erfahrung" etwas, was gewisse konkrete psychische Tatsachen voraussetzt, so zeigt es sich, daß hier Luther Glaube und Erfahrung in einen deutlichen Gegensatz zueinander stellt. Der Heilige Geist, der das neue Leben des Glaubens schafft, wird als eine ausschließlich transzendente Größe aufgefaßt. Das „Gefühl" oder die „Erfahrung" des Heiligen Geistes wird demnach etwas für den Glauben Fremdes. In diesem

Sinne kann Luther schreiben: Haec vita non habet experientiam sui, sed fidem (Ficker, Gl. S. 54). Solange das Erdenleben währt, ist die Aufgabe des Christen, in Widerspruch zu allen „Empfindungen", „Gefühlen" und inneren „Erfahrungen" sich in der Hoffnung an die „bloße Barmherzigkeit" Gottes zu klammern. Die geistliche Freiheit bleibt unter Kreuz, Schmerz und Mühen ganz verborgen, so daß sie dem natürlichen Gefühl des Menschen als tiefster Unfrieden und tiefstes Unglück erscheinen muß (vgl. Ficker, Sch. S. 83).

Wenn es sich darum handelt, Luthers hiermit angedeutete Stellungnahme zur religiösen Erfahrung zu verstehen, muß man zwei verschiedene Momente ins Auge fassen:

1. Nur unter Vorbehalt wagt Luther es bis jetzt, der Heilsgewißheit, die sein Herz doch schon besitzt, Ausdruck zu geben. Er fürchtet, daß die Gewißheit des Heils den Menschen zu Selbstsicherheit und geistlichem Hochmut verleiten möchte. Der Ton liegt noch auf „Furcht und Zittern" des Glaubens, und damit hängt auch zusammen, wie besonders O. Ritschl nachgewiesen hat, daß die Erlösung überwiegend transzendent-eschatologisch oder als Objekt der Hoffnung aufgefaßt wird.

2. Der Begriff „Erfahrung" wird vorzugsweise auf den „natürlichen", „alten" Menschen bezogen; die Begriffe „Gefühl" und „Empfindung" werden in erster Linie als sinnliche Affekte und als Ausdruck für einen „fleischlichen" Sinn aufgefaßt. Weil es ein Kennzeichen für den „alten" Menschen ist, daß er gerade im Gefühl lebt, wird das neue Leben des Glaubens folgerichtig in einen radikalen Gegensatz zu „Gefühl", „Empfindung" und „Erfahrung" gestellt.

Trotzdem bezieht Luther jedoch schon in der Römerbriefvorlesung die „Erfahrung" auch auf den wiedergeborenen Menschen. Ausdrücklich kann er sich so auf das Zeugnis der „Erfahrung" berufen neben oder gerade in einem gewissen Gegensatz zu einem auf die Heil. Schrift oder auf fremdes Urteil gegründeten Glauben: Si scripture et exemplo non creditis, saltem proprie experientie credite (Sch., S. 125). Niemand kann, wie er im selben Sinne erklärt, den wahren Frieden besitzen, ohne ihn im Glauben selbst zu „erfahren": nisi credat et experiatur (Sch., S. 83).

Der Gläubige darf wirklich — mitten in aller Drangsal — einen übernatürlichen Frieden und Trost empfinden und fühlen in aller Qual und Mühe (fiduciali affectu Gl., S. 73). Würde es nun auch offenbar irreführend sein, die psychologische Eigenart des Glaubenslebens nach dem vorreformatorischen Luther in dem Begriff der subjektiven Erfahrung zusammenzufassen, ist es daher andererseits unberechtigt, der unbedingten Unterwerfung unter den Willen Gottes in Glaube und Hoffnung den Charakter auch einer affektbestimmten psychischen Tatsache abzusprechen. Die eigentliche Meinung Luthers muß sein, daß das Leben des Glaubens ein dialektisches Ineinander ist von einem „affektlosen" Bejahen und von Frieden und Freude als konkreten seelischen Tatsachen. Ist aber eine derartig eigentümliche Dialektik im Glaubensleben schon für den „vorreformatorischen" Luther kennzeichnend, so scheint man schon von vornherein annehmen zu können, daß der fertige reformatorische Luther keineswegs unterlassen wird, auch die innere Erfahrung des Christen vom Heiligen Geiste und dem Wirken Christi in der Seele zu betonen.

In „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube" stellt E. Brunner den Satz auf, daß der Glaube nach dem reformatorischen Luther „auf die Berücksichtigung der menschlichen Erfahrung verzichten und sich gleichsam mit beiden Füßen auf das, was jenseits aller Erfahrung liegt, stellen darf" (a. a. O., 2. u. 3. Aufl., S. 37). Sowohl hier wie in seinem Buche „Die Mystik und das Wort" kann Brunner auch direkte Belege aus den Schriften des „fertigen" Luther für einen derartigen grundsätzlichen „Antipsychologismus" anführen. (Die Mystik und das Wort, S. 258 f.) Hiermit ist jedoch die Sache noch nicht entschieden. Solche Aussagen dürfen nicht als Luthers endgültige und allseitige Deutung des neuen Glaubenslebens aufgefaßt werden. In Wirklichkeit handelt es sich um eine bewußt einseitige Hervorhebung eines dieser zwei Momente, die dialektisch das neue Leben bestimmen, ebenso wie Luther in ganz entgegengesetzter Richtung in sicherlich bewußter Einseitigkeit das neue Leben gerade als „vita experimentalis" bezeichnen konnte (W. A. 2, S. 499).

Durchweg muß man jedoch streng daran festhalten, daß diese „Erfahrung" nichts mit der natürlichen Sinneserfahrung zu tun

hat, sondern qualitativ von dieser verschieden ist. Da sie ihren Grund im „Unsichtbaren" hat, ist sie eine „übernatürliche" Erfahrung und erscheint gerade hierdurch als Glaubenserfahrung. Ferner ist zu bemerken, daß diese beiden Momente, Glaubensgehorsam und Glaubenserfahrung, die das neue Leben des Glaubens als eine dynamische Einheit konstituieren, bei dem „fertigen" Luther nicht ohne weiteres in Gleichgewichtsverhältnis zueinander stehen. Drei Gesichtspunkte sollen hier ins Auge gefaßt werden:

1. Durchweg hält Luther an dem Unterschied zwischen der konkreten Gotteswahrnehmung, der subjektiven Erfahrung von Christus und dem Heiligen Geiste, und dem transzendenten Grunde dieser Erfahrung fest. Und hierbei legt er den Ton nicht auf den erfahrungsmäßigen Reflex im menschlichen Bewußtsein („Erlebnis" und „Erfahrung"), sondern auf das dem Gefühl verborgene „objektive" Besitzen oder auf die göttliche Aktivität selbst, als eine überweltliche Realität aufgefaßt. Insofern kann der Glaube bei Luther wirklich mit Recht als die „schlechthinnige Objektivität" bestimmt werden (vgl. E. Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 37).

2. Hiermit hängt unmittelbar zusammen, daß das äußere Wort nach Gottes einmal gefaßten freiem Entschluß dem Geist immer vorauf geht, so daß die konkrete Erfahrung des Heiligen Geistes auf den Gehorsam gegen das Wort Gottes folgt. Der Geist und das Wort fallen freilich nicht zusammen. Ist der Geist einerseits untrennbar mit dem Wort verbunden und das Wort selbst mit göttlicher Aktivität gefüllt, so gilt andrerseits, daß der Geist nicht unfehlbar auf das Hören des Wortes folgt. Hier bleibt Luther in der Antinomie stehen zwischen der Entscheidung des Menschen für oder gegen das Wort und dem verborgenen Ratschluß Gottes in bezug auf die Wirkungskraft des Wortes in jedem einzelnen Falle (die teilweise Wirkungslosigkeit des Wortes ist von der Lehre der doppelten Prädestination aus zu verstehen).

3. Bestimmt lehnt Luther die Vorstellung ab, als wäre die subjektive Erfahrung eine jederzeit im Leben des Gläubigen konstatierbare Größe. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Auslegung der fünften Bitte 1519 in der „Auslegung, deutsch", wo Luther zwei

Formen der Sündenvergebung unterscheidet. Wie er hier ausführt, geschieht die Sündenvergebung, teils „heymlich", „daß wir es nit empfinden", teils „öffentlich und daß wir es empfinden". „Die erste Vergebung", sagt er zusammenfassend, „ist alzeit von nothen. Die andere ist tzu weylen von nothen, das der Mensch nit vertzage" (W. A., 1, S. 116).

Nun ist freilich schon die Sündenerfahrung nach Luther Gotteserfahrung, obwohl sozusagen mit negativem Vorzeichen. Der Mensch kann selbst im Sünden- und Schuldgefühl den Beweis dafür finden, daß er in Gottes Gnade lebt, denn „es were nit muglich, das er uber und widder die sund clagete, wan er nit ynn der Gerechtigkeyt und gnaden lebte" (W. A., 1, S. 177). Doch diese durch das Sündengefühl vermittelte Gewißheit setzt, falls sie nicht in Zweifel und Verzweiflung umschlagen soll, auch eine positive Empfindung der Gnade Gottes voraus. Die Erfahrung der Gnade muß ebenso unmittelbar und konkret sein wie die Erfahrung des Menschen von seiner Sünde vor Gott. In diesem Sinne erklärt Luther, der Mensch müsse so viel „haben" und „erfahren", wie er glaube. Und hierbei ist der Glaube, der die Gnade Gottes „hat", für Luther eine so konkrete psychische Tatsache, daß man ihn empfinden kann als „den aller lieblichsten schmack und sußigkeit der kindtlichen sicherheyt" (vgl. W. A. 2, S. 715, 719).

Die entscheidende Bedeutung dieses Korrelatverhältnisses zwischen Glaube und Erfahrung hat Luther in der Erklärung des ersten Gebotes im „Großen Katechismus" entwickelt, wo er sagt, die zwei gehörten zu Haufe Glaube und Gott und allein das Trauen und Glauben des Herzens mache beide Gott und Abgott. Mit vollem Recht hat Wobbermin in seiner Schrift „Die Frage nach Gott in Luthers Großem Katechismus" (Festgabe für Julius Kaftan, S. 418 ff.) betont, daß Luther hier hinsichtlich der Stellungnahme zur Gottesfrage einen neuen Weg einschlägt. Er geht nämlich bei der Beantwortung der Grundfrage der Religion überhaupt nirgends von etwas im Verhältnis zum Menschen Aeußeren, Objektiven aus. Nein, er nimmt seinen Ausgangspunkt bewußt in dem Subjektiven, der religiösen Erfahrung. Dies bedeutet aber keineswegs, daß Luther zu einem willkürlichen

Subjektivismus und Illusionismus neigt. Denn alle religiöse Erfahrung hat für ihn, wie Wobbermin energisch betont, „selbstverständlich und notwendig einen bestimmten Objektgehalt", nämlich die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift.

Wobbermin hat nicht versäumt, in diesem Zusammenhang die Frage aufzuwerfen, ob Luther nicht hierdurch auf einem Umwege zu einer rein äußerlichen autoritativen Instanz zurückkommt. Er glaubt diese Frage verneinen zu können. Daß diese Ansicht Wobbermins richtig ist, soll in dem Folgenden bewiesen werden. Wenn er entwickelt, daß Luther der biblischen Offenbarung nur insofern Normativität zuerkennt, als sie der religiösen Erfahrung entspricht und das religiöse Bedürfnis befriedigt, so dürfte indessen diese Ausdrucksweise durch besondere Bestimmungen eingeschränkt werden müssen, damit sie nicht mißverstanden wird. Die Gefahr liegt nahe, daß Luther hier in einer Richtung ausgelegt wird, die er selbst als verschleierte Egozentrizität und Eudämonismus abgelehnt haben würde. In diesem Zusammenhang dürfte man an ein Zweifaches erinnern müssen: *erstens* ist zu bemerken, daß Luther in seiner Erklärung des Großen Katechismus keine vollständige prinzipielle Bestimmung des christlichen Gottesverhältnisses gibt. Die Empfindung Gottes als Wertes ist für Luther zwar mit der unmittelbaren Gotteserfahrung verbunden, aber diese wertbetonte Empfindung erschöpft die Gotteserfahrung nicht, sondern bildet nur eine Seite derselben. Ebenso wesentlich ist eine andere Seite des Glaubens, die in der Erklärung des Großen Katechismus nicht zum Ausdruck kommt, eine Seite, deren objektives Korrelat Gott als heilige Majestät, als souverän bezwingende Allmacht ist. *Zweitens* ist zu bemerken, daß man nicht nach dem göttlichen Guten streben darf, um gewisse menschliche Interessen und Bedürfnisse, seien es auch die höchsten geistigen Bedürfnisse, zu befriedigen. Es hat seinen Wert an sich und soll letzten Endes gänzlich um seiner selbst willen erstrebt werden. Nicht *deshalb* soll der Mensch nach der Erklärung des Großen Katechismus an Gott glauben, weil er von Gott „alles Gute" zu erwarten glaubt, sondern ausschließlich deshalb, weil Gott der an sich Gute ist. Die *subjektive* Wertung wird m. a. W. von dem Bewußtsein eines *objektiven*, von Lust und Unlust

des Menschen ganz unabhängigen Wertes durchdrungen und beherrscht.

Nun ist die Autorität des Wortes für Luther, religiös gesehen, nichts anderes als die Autorität, die auch aus dem ersten Gebot und aus den von Luther oft angeführten Eingangsworten zu diesem spricht: „Ich bin der Herr, dein Gott". Das „Wort", dem sich Luther unbedingt unterwirft, ist letzten Endes nicht die Heilige Schrift als äußere Buchstabenautorität, sondern Gottes eigene Majestät, die in der Begegnung des Menschen mit dem Worte der Heil. Schrift sein Gewissen ergreift und bezwingt. (Die an verschiedenen Stellen ausgesprochene Forderung einer „blinden" Unterwerfung unter die Heilige Schrift als äußere Autorität ist die erstarrte und inadäquate, obwohl von Luthers Voraussetzungen aus unvermeidliche Vorstellungsform für diese durch das Wort der Schrift vermittelte Empfindung der souveränen Majestät Gottes.)

Da es Gott gefallen hat, seinen Heilswillen nur in Christo zu offenbaren, und da sich Gott in Uebereinstimmung damit frei an das Wort — die mündliche Verkündigung und das Zeugnis der Heil. Schrift — gebunden hat, so erscheint der Glaube folgerichtig als ein reines willentliches Bejahen des Wortes, durch das der Mensch das für wahr hält, was das Wort verheißt. Der Glaube ist also primär der Gehorsam, den Gott mit Recht von jedem Menschen fordern kann (Deus autem est dominus requirens obedientam ab omnibus creaturis suis. Drews, Disputationen, S. 318). Und Luther fordert, daß der Mensch im Gehorsam das Wort um so stärker bejahen muß, je weniger er selbst die Gnade Gottes fühlt und erfährt. Die Paradoxalität des Handelns Gottes kommt nach ihm darin zum Ausdruck, daß Gottes Wort und Verheißungen als Betrügerei erscheinen, und der Gehorsam gegen das Wort muß daher in Widerspruch zu Gefühl und Erfahrung des wiedergeborenen Menschen stehen (z. B. Erl. A. 15, S. 34 f.). Im Anschluß an die Stelle Hebr. 11, 1, deren Bestimmung des Glaubens ja niemals aufhört, für Luthers Glaubensauffassung zentrale Bedeutung zu haben, bestimmt er den Glauben als ein „fröhlich Wagen" ohne Fühlen und Empfindung der Gnade Gottes (Erl. A. 14, S. 43), Gott zwingt den Menschen ein fröhlich freies Ge-

wissen zu haben, indem er ihm durch das Wort befiehlt, seine Zuversicht auf die Wahrheit des Evangeliums zu setzen (W. A., 2, S. 717). Doch: hinterher darf der Gläubige auch konkret die Gnade Gottes als eine siegreiche Macht gegen Sünde und Tod erfahren und fühlen; kraft dieser erlösenden Erfahrung „empfindet" er in seinem Innern das Wort als göttliche Wahrheit (Erl. A., 23, S. 250). In diesem Sinne kann Luther geradezu erklären, daß das Wort oder „die rechte Lehre" zwei verschiedene Prüfsteine haben müsse, nämlich die Autorität der Schrift und die subjektive religiöse Erfahrung: „Habeo duos testes fidelissimos et invictos scil. scripturam et consciencia m, quae est experiencia" (W. A. 30, 2, S. 673. Vgl. W. A., Tischreden 3, Nr. 3304).

Auch wenn der „fertige" Luther gelegentlich der subjektiven Erfahrung jede positive religiöse Bedeutung abzusprechen scheint, so kann man doch nicht umhin zuzugeben, daß Luthers Grundauffassung wirklich die Forderung einer gegenseitigen Beziehung zwischen der Schriftautorität und der Glaubenserfahrung des einzelnen enthält. Die durch die Schrift vermittelte Offenbarung spiegelt sich normalerweise in dem Bewußtsein des Gläubigen als positive psychische Tatsache; das ist: testimonium spiritus sancti internum.

Freilich bleibt die Schrift als Zeuge der geschichtlichen Heilsoffenbarung für Luther immer die übergeordnete Größe. Aber so ist das Verhältnis im Grunde genommen auch im „religionspsychologischen Zirkel", wie Wobbermin ihn hinstellt. Wenngleich man von Luther nicht sagen kann, daß er in ganz eindeutiger Weise seine Grundauffassung vom Verhältnis zwischen dem affektlosen Glaubensgehorsam gegen die Schrift und der konkreten Glaubenserfahrung durchgeführt habe, kann Wobbermin also mit Recht Anspruch darauf erheben, hier die eigene tiefste Absicht Luthers methodisch durchzuführen.

Die religionspsychologische Methode.

Von

Prof. Lic. John W. Johnson, Berkeley (Kalifornien).

Aus dem Englischen übersetzt von Prof. D. Dr. Wilhelm Vollrath, Erlangen.

Als ehemaliger Schüler Professor Wobbermins rechne ich es mir zur hohen Ehre an, Grüße und Glückwünsche senden zu dürfen gemeinsam mit denen, die zur Feier seines sechzigsten Geburtstages sich verbunden wissen. Trotz der Hemmungen, die ich fühle im Bewußtsein dessen, daß das wenige, was ich zu sagen vermag, kein Beitrag zu dem Problem selbst zu heißen verdient, mache ich doch gerne Gebrauch von dem Vorzug, wenigstens einen kleinen Tribut der Dankbarkeit abstatten zu dürfen an meinen verehrten Lehrer und Freund. Denn unter den wegeweisenden Denkern der Gegenwart schätze ich Professor Wobbermin als meinen Führer in methodischer und sachlicher Hinsicht.

Innerhalb der theologischen Lage gebührt Professor Wobbermin ein besonderer Rang. Durch die von ihm entwickelte „religionspsychologische Methode" hat er dem Protestantismus einen Dienst geleistet, gerade da, wo er am dringlichsten war und jeder seiner Rechtsansprüche in Theorie und Praxis heftig befehdet wurde. Nicht minder leistete er einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der christlichen Theologie, insofern als er das reformatorische Prinzip in Luthers „Glaube-Gott-Ueberzeugung" und in Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl" klar unterschied von Ritschls Werturteilen und Troeltschs normativem Apriori. Ohne den Wert solcher Konzeptionen für die moderne Theologie zu leugnen, hat er doch seinerseits dem religiösen Bewußtsein eine christliche Konkretheit gegeben, wie sie selten er-

reicht wurde. Wohl haben auch andere die Triftigkeit einer besonderen Erfahrung anerkannt; aber Wobbermin hat sie, deutlicher definiert und bestimmt, nicht nur zum Zielpunkt einer christlichen Theologie gemacht, sondern sie auch als Ausgangspunkt gesichert. Sein Beitrag zur Theologie ist demnach weder eine bloße Nüance noch eine Ergänzung zu den „Elementen" der Psychologie (um einen Ausdruck E. Sprangers zu gebrauchen), auch nicht lediglich ein Wechsel der Betonung innerhalb des Komplexes strittiger Fragen bei einer geschichtlichen Interpretation der Religion. Wobbermins „religionspsychologische Methode" will mehr sein als nur eine andere Spielart von „Religionspsychologie", so wie dieser Begriff in Amerika gebräuchlich ist. Sie so betrachten hieße eine unbefangene Behandlung der „Elemente" des allgemeinen religiösen Bewußtseins verwechseln mit der ihres Wesens bewußten christlichen Religion selber, eine Verwechslung, der doch Wobbermin wahrlich genügend gewehrt hat.

Der Unterschied seiner „religionspsychologischen Methode" liegt vielmehr darin, daß sie vor allen anderen Dingen die evangelische Erfahrung als „Einheit" herausstellt und zum Ausgangspunkt des theologischen Verfahrens macht. Daß ein solches Verfahren nicht eine „petitio principii" bedeutet, das beweisen Wobbermins Veröffentlichungen insgesamt, besonders aber der erste Band seiner „Systematischen Theologie"[1]), sodann der Artikel: „Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie"[2]), und endlich der Aufsatz: „Religionsphilosophie als theologische Aufgabe"[3]).

Auf den ersten Blick mag es wohl so scheinen, als setze Professor Wobbermin seine Ergebnisse dem Vorwurf parteimäßiger Stellungnahme aus, wenn er das Feld der Untersuchung für den „religionspsychologischen Zirkel" genau vorschreibt. Doch erweist sich solche Kritik bald als oberflächlich. Denn Wobbermin isoliert ja nicht bloß das Wesen der christlichen Religion und stellt es mit einer Deutlichkeit ins Licht, wie sie bisher in der protestantischen Theologie nur

1) Bd. I: „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie." 1913.

2) Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1924, Heft 2.

3) Kantstudien Bd. XXXIII, Heft 1/2, 1928.

selten geübt wurde, sondern er schließt in den Umkreis des „Zirkels“ alles nur erreichbare Wissen vom Wesen christlicher Erfahrung ein, um diese dann als sachgemäße und einwandfreie Basis der systematischen Theologie zu benützen. Zu seiner Selbstverteidigung führt er folgendes aus: „Die Theologie ist also die Wissenschaft vom Gottesglauben; als christliche Theologie vor allem die Wissenschaft vom christlichen Gottesglauben; anders gesprochen: die Wissenschaft von der christlichen Religion. Aber diese Einstellung auf eine bestimmte einzelne Religion erfordert dann für die wissenschaftliche Behandlung zum Ausgleich wieder eine Ergänzung. Denn diese Einstellung auf eine bestimmte einzelne Religion ist wissenschaftlich nur berechtigt unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt. Demgemäß ist die Theologie die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt. Wenn aber die Aufgabe der Theologie so zu bestimmen ist, dann ergibt sich damit auch die notwendige Beziehung zur religionsphilosophischen Arbeit. Denn das Gesamtphänomen der Religion führt die wissenschaftliche Betrachtung einerseits zur allgemeinen Religionsgeschichte, andererseits zur Religionsphilosophie“ [1]).

Insofern kann die „religionspsychologische Methode“ nicht in heillose Beschränkung gebannt sein; vielmehr scheint sie allein tauglich zu einer kritischen Prüfung und Klärung der christlichen Religion nach Mitte und Umkreis. Die Philosophie kann als solche in ungebundener Weise ihre Forschung betreiben im Rahmen des philosophischen Zirkels. Seit Descartes und Kant geht sie aus vom Wesenskern des Selbstbewußtseins, um von hier in die Welt der äußeren Erscheinungen vorzudringen, bei ihren Folgerungen und Schlüssen stets geleitet und kontrolliert durch den festen Punkt im Innern. Sie kann Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften übernehmen, aber sie muß jederzeit ihr Tun der Korrektur und Kritik unterstellen durch Instanzen, die im Gesamtverlauf philosophischen Denkens ermittelt und als Wahrheit gesichert sind.

Es fehlt nicht an Beispielen dafür, daß die „religionspsychologische Methode“ nach Ansatz und Folgerung mißverstanden wurde.

1) Kantstudien Bd. XXXIII, S. 203.

Der kürzlich verstorbene Professor G. Birney Smith, an dem Amerika einen Theologen ersten Ranges verloren hat, scheint Anlage und Absicht des grundlegenden Prinzips in der „religionspsychologischen Methode" verfehlt zu haben. In einer Besprechung von Wobbermins „Wesen und Wahrheit des Christentums" [1]) schreibt er: „Sein Mißtrauen gegenüber der Religionsgeschichte scheint Wobbermin an der Entwicklung einer Methode verhindert zu haben, die seinen Zwecken besser gerecht geworden wäre." „Das Wesen des Christentums muß in seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung gefunden werden", meint Professor Smith. „Wer das Christentum als historischen Gesamtprozeß sieht, dem muß jene Betrachtungsweise beschränkt und subjektiv begrenzt vorkommen." Professor Smith kommt zu diesem unzutreffenden Schlußurteil auf Grund einer falschen Voraussetzung: „Anstatt seine psychologische Untersuchung einzuordnen dem Rahmen geschichtlicher Zusammenhänge, darin das Christentum dauernd sich entfaltet hat, greift er eine neue religiöse Erfahrung heraus und geht mit ihr an die alten Normen der Orthodoxie, des Neuen Testaments, der ökumenischen Konzile und an Luther heran [2])."

Mit dieser Kritik hat Professor Smith ganz zweifellos Wobbermins Absicht verkannt, sowohl im Hinblick auf seine Konzeption vom Wesen des Christentums, als auch in Rücksicht auf die Funktion der Theologie. Offensichtlich ist die in Amerika landläufige Auffassung von „Psychologie" einfach auf Wobbermins Programm übertragen worden. Sonst hätte er nicht das „konkrete geschichtliche Leben", darin alle religiöse Erfahrung sich ereignet, als Ersatz vorgeschlagen an Stelle von Wobbermins „grundlegender Tatsache", d. h. der „Glaube-Gott-Beziehung". Ueberdies scheint Professor Smith dabei den Umstand übersehen zu haben, daß Wobbermin kritisch und systematisch eben den Psychologismus und Historismus überwinden will, die auch für Smith der Kontrolle bedürfen.

Trotz seiner kritischen Bemerkungen zu der angeblichen Beschränkung des Blickfeldes, die mit der „religionspsychologischen

1) Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode III 1926, 2. u. 3. Aufl.

2) Journal of Religion 1926, S. 213—41.

Methode" gegeben sei, verteidigt er dann doch Wobbermins systematische Theologie nach Inhalt und Form durch folgende Sätze: „Wobbermin würdigt mit Recht die Tatsache, daß die Realität des Christentums letztlich in der Erfahrung des Christen gefunden werden muß. Er hat ferner recht in seinem Widerspruch gegen den subjektivistischen Unfug, der vielfach getrieben wird durch die Berufung auf Erfahrung. Lebendiger Glaube hängt natürlich zusammen mit dem der vorigen Zeiten; seine Lebenskraft aber besteht vorzüglich in der Fähigkeit zu schöpferischem Neudurchdenken jenes Glaubens. Dieses erneute Denken führt wohl zu Modifikationen, sichert jedoch immer angemesseneren lehrhaften Ausdruck dafür" [1]).

Ebenso scheint Professor D. Sommer Robinson die Bedeutung der religionspsychologischen Methode verkannt zu haben, wenn er beanstandet, daß Wobbermin bei seiner Kritik der theologischen Methoden die Verfahrungsweise der neuen „Sozial-Theologie" gänzlich ignoriert. „Indem er die religiöse Entwicklungslinie als eine Komponente der sich entfaltenden Sozial- oder Gesellschaftsordnung betrachtet, vertritt dieser Typus von Theologie die Ueberzeugung, daß die dem Wesen der Religion entsprechende Methode nicht eine Analyse individueller Erfahrung sein kann, sondern Interpretation des religiösen Verhaltens durch Beziehungskategorien, die das Gesellschaftsleben bedingen und zugleich erkennbar machen. Oder anders ausgedrückt: eine funktionale Definition vom Wesen der Religion erscheint am besten gewährleistet unter Heranziehung gesellschaftlicher Beziehungsverhältnisse der Gegenwart als Analogien zur Erläuterung des Verhältnisses von Mensch und Gott" [2]).

Indes nichts ist augenscheinlicher als das Versagen des Versuchs auf gesellschaftstheoretischem Weg einen Zugang in den Bereich religiösen Denken und Lebens zu finden. „Social-Theology" als solche bleibt an der Peripherie des Problems hängen, gebannt durch Abstraktionen einer Sozialpsychologie. Die funktionale Definition des Wesens der Religion bleibt naturgemäß Angelegenheit einer elementarpsychologischen Beschreibung und kommt nicht an das lebendige, schöpferische Moment einer Sozialbeziehung heran. Wenn wir aber

1) Journal of Religion, 1926, S. 213—41.

2) A. a. O. 1923, S. 657—63.

Wobbermin recht verstanden haben, dann genügt weder die Rücksicht auf den konkreten geschichtlichen Zusammenhang noch die Anwendung einer sozialen Analogie zur Erfassung des Wesens der christlichen Religion, sie führen vielmehr in die Sackgasse eines Historismus oder Psychologismus.

Unserer Meinung nach hat sich Wobbermin mit den kritischen Einwänden der Professoren Smith und Robinson wiederholt sachlich auseinandergesetzt in den drei Bänden seiner systematischen Theologie und besonders eingehend in den Arbeiten, auf die wir unten Bezug nahmen. Welcher beiläufige Gewinn für die Wahrheitsfrage der evangelischen Theologie aus der Berücksichtigung des historischen Milieus und der sozialen Zusammenhänge auch erwachsen mag, sie gewährleisten nicht das letztgültige Datum, welches die Theologie zu einer spezifisch christlichen macht, eben das Moment der Erfahrung in der „Glaube-Gott-Beziehung" und Ueberzeugung. Hier allein liegt die Quintessenz der Religion und ihre eigentliche Bedeutung, ist sie lebendig, konzentriert und wurzelecht.

Da gerade diese „Glaube-Gott-Beziehung" die „wichtigste theologische Aufgabe" darstellt[1]) und m. W. kein anderer Theologe so viel wie Wobbermin durch die religionspsychologische Methode getan hat zur Fixierung und Klarstellung dieser „Aufgabe", wage ich die Behauptung, daß er in seiner Studie „Religionsphilosophie als theologische Aufgabe" jener dialektischen Theologie zuviel Raum gegeben hat, die speziell durch K. Barth eine Lehre von Gott vertritt, welche ihn ungebührlich in die Ferne rückt, sowie eine Lehre vom Glauben, die ihn seines paulinischen Gehaltes entleert.

Wobbermin strebt, soweit ich sein Werk als ein Ganzes verstehe, bewußt und beharrlich allen Strömungen zu begegnen, die aus Mangel an wissenschaftlichem Ernst das Ziel evangelischer Theologie verdunkeln und dadurch unwirksam machen, daß sie die wesentliche Wurzel der christlichen Religion verkennen. Indem er ihren wissenschaftlichen Verdiensten volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, sucht er doch zu entgehen: der Gefahr des Psychologismus bei Schleiermacher, der Tendenz zum Historismus bei Ritschl, der Neigung zum Mystizismus und unzulänglicher Betrachtung des Glaubens

1) Wobbermin, Luther, Kant und Schleiermacher, a. a. O. S. 120.

als Ahndung und Divination bei Otto; bei Barth und der dialektischen Theologie besteht die Gefahr eines Agnostizismus in Verbindung mit einem auf bloße Zustimmung reduzierten Glauben; bei Troeltsch die Tendenz zu einem philosophischen Historismus, der das Wesen des Christentums in relativistischer Geschichtsbetrachtung verflüchtigt. Ungeachtet der Vorsichtsmaßregeln, die Wobbermin trifft gegenüber der „Gefahr“ [1]) in Troeltschs religionsphilosophischen Arbeiten und trotz der unleugbaren religiösen Glut in der dialektischen Theologie, ist es schwer den Schluß zu vermeiden, daß Wobbermin dem Troeltschschen Beitrag zur Erläuterung des Wesens der christlichen Religion zu wenig Anerkennung zollt, und umgekehrt zu viel der dialektischen Theologie, die für eine evangelische Theologie keine geringere Gefahr zu sein scheint, ja in Wirklichkeit sich viel weiter entfernt vom Grundprinzip der religionspsychologischen Methode als Troeltsch, speziell im zweiten Band seiner Gesammelten Schriften und in seiner Glaubenslehre. Immerhin aber erkennt Professor G. Birney Smith in vollem Umfang an, daß „Wobbermin zu den wirksamsten Vertretern einer Methode gehört, die sowohl wissenschaftlichen als religiösen Zwecken genügt“ [2]).

Wobbermins Weise ist zunächst mehr eine „Theologie der Analyse“ als eine „Theologie der Synthese“. Indes folgen doch Synthese und Systematik auf die vorangehende Analyse. Darin gerade scheint mir die hervorragende Bedeutung der religionspsychologischen Methode zu liegen. Sie sucht und findet das Fundament der christlichen Theologie in der Erfahrung des Gläubigen. Aber Wobbermins Begriff der „Erfahrung“ ist reicher an Gehalt als der englische „experience“; er meint das Erlebnis der „Glaube-Gott-Beziehung“, in der und aus der eine Ueberzeugung geboren wird, die das grundlegende Datum jeder Theologie sein muß, die als „christlich“ bezeichnet werden will. Dieses Beziehungsdatum ist aller evangelischen Erfahrung durch die Jahrhunderte gemeinsam trotz der Mannigfaltigkeiten in Form und Ausdruck. Eben durch die Analyse wird die christliche Erfahrung als solche besonders hervorgehoben und ein Weg eröffnet, der „religiöse Wirksamkeit“ ermöglicht und zugleich allen Ansprüchen

1) Wobbermin, Religionsphilosophie S. 6.
2) Journal of Religion, vol. VI 1926, S. 211.

auf wissenschaftliche Sorgfalt genügt, die an eine theologische Methode des Verfahrens zu stellen sind.

Indem Wobbermin in seiner „religionspsychologischen Methode" der „Glaube-Gott-Beziehung" den Vorrang läßt im Unterschied zu Troeltschs religionsphilosophischer Verfahrungsweise, findet er wesentliche Unterstützung durch zwei hervorragende idealistische Denker der neuesten Zeit. Bosanquet schreibt: „Wir fragten, ob der Besitz religiösen Bewußtseins von der Philosophie abhängt. Die Antwort auf diese Frage scheint einfach zu sein. Die Philosophie hängt letztlich von der Religion ab, nicht umgekehrt die Religion von der Philosophie. Mit dieser Feststellung soll indes nicht geleugnet werden, daß bei der Interpretation des religiösen Bewußtseins, ähnlich wie bei einer Theorie der Kunst und Wissenschaften, Hilfe durch die Philosophie geleistet werden kann, besonders zur Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen" [1]).

Eine ähnliche Feststellung der Priorität der Religion gegenüber der Philosophie liegt in den Ausführungen Bradleys: „Wir sehen zugleich, daß nichts wirklicher sein kann als was die Religion vermittelt. Wer solche Realitätserfahrung vergleicht mit derjenigen, die von der Außenwelt kommt, spielt mit dem Problem. Wer eine Wirklichkeit sucht, reeller als diejenige, welche das religiöse Bewußtsein hat und gibt, der weiß nicht was er sucht" [2]).

Verglichen mit allen Verfahrungsweisen, die auf Außenwerke der Festung christlichen Glaubens zielen, geht Wobbermin — ohne unseres Erachtens jene zu verachten — doch seinerseits vor, stürmt und nimmt den Turm der Burg selbst, eben jene „Glaube-Gott-Beziehung", die für das Wesen evangelischer Religion konstitutiv ist. Es ist kaum klarer zu sagen und besser zu vertreten, was seine Methode will, als durch Worte Wobbermins selbst in seinem Aufsatz: „Religionsphilosophie als theologische Aufgabe": „Der Religionsbegriff steht überhaupt im Korrelatverhältnis zur Ergründung des Wesens des Christentums. Die Bestimmung des Wesens der Religion ist derjenigen des Wesens des Christentums logisch überzuordnen, aber sie ist von ihr nicht unabhängig. Damit stehen wir aber erst an der Ein-

1) Bosanquet, „The Value and Destiny of the Individual", S. 299 f.
2) Bradley, „Appearance and Reality", 2. Aufl., S. 449.

gangspforte zu der ganzen Kompliziertheit des Problems. Wollen wir die zunächst gewonnene Einsicht noch schärfer fassen, dann können wir so sagen: es ist unmöglich das Wesen der Religion zu bestimmen unter Ausschaltung des eigenen religiösen Glaubens. Der eigne religiöse Glauben bedeutet aber eine bestimmte Glaubensüberzeugung. Und solche Glaubensüberzeugung beruht, wenn sie echt und lebendig ist, wenn sie nicht bloße Herübernahme, bloß Nachsprechen überlieferter religiöser Vorstellungen ist, auf eigener Glaubenserfahrung, d. h. sie wurzelt in der Tiefe des menschlichen Personlebens, im Personkern des betreffenden Menschen. Unter Ausschaltung der eigenen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung ist das Wesen der Religion überhaupt nicht zu gewinnen. Das ist die innere Schwierigkeit, die das Problem der Wesensbestimmung der Religion beherrscht" [1]).

Die Empfehlung der „religionspsychologischen Methode" für die Zukunft liegt in ihrer Treue gegenüber der christlichen Erfahrung in der Geschichte, liegt in der Klarheit des Denkens, ihrer Präzision bei der Feststellung und Würdigung der religiösen Wahrheiten und Werte, auf welchem wissenschaftlichen oder kulturellen Niveau sie auch mögen ins Auge gefaßt werden. Nach meiner Ueberzeugung hat die religionspsychologische Methode eine so fruchtbare und erfolgreiche Formulierung erreicht, daß sie in der Geschichte des christlichen Denkens eine wirkliche Tat darstellt.

1) Wobbermin, „Religionsphilosophie als theologische Aufgabe", Kantstudien, Bd. XXXIII, S. 208.

Auffindung und Deutung des Religiösen in der neuesten weltlichen Dichtung.

Von

Dr. Wilhelm Knevels, Heidelberg.

Der religiöse Zug, der durch die neueste deutsche Dichtung geht, hat noch nicht die genügende Beachtung christlicher und theologischer Kreise gefunden. Weithin hat man noch nicht erkannt, welche bedeutsamen Vorgänge sich hier abspielen und welche ungeahnten Möglichkeiten hier vorliegen. Man redet von der „Moderne", als stände das außerchristliche Geistesleben und die Dichtung, in der es sich spiegelt, noch auf dem Punkt von 1900 oder 1910[1]). Man übersieht das Religiöse, das da vorhanden ist, oder man spricht ihm jeglichen positiven Wert ab und ist mit Worten wie Pantheismus, Ichvergötterung, Naturanbetung usw. schnell bei der Hand. Diese bedauerliche Tatsache ist daraus zu erklären, daß es, soweit man nicht der „weltlichen" Dichtung überhaupt aus dem Wege geht, an einem religionspsychologisch geschulten Blick fehlt. Ohne diesen ist das Verständnis religiöser Dokumente und ganz besonders das Verständnis religiöser Dichtung, deren Sinn ja stets weit hinter dem sprachlichen Ausdruck liegt, unmöglich. Religionspsychologisch ist hier im Sinne von Wobbermin gemeint. Wobbermins religionspsychologische Systematik erlaubt es, zu der innersten religiösen Ueberzeugung vorzudringen und das eigentlichste religiöse Erlebnis herauszuschälen. Ohne die Methode Wobbermins, wie ich sie für meine Zwecke weitergebildet und angewendet habe, wäre es mir z. B. nie

1) Vgl. hierzu meine Auseinandersetzung mit dem Buch von Friedrich Karl Schumann, „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne" in „Christentum und Wissenschaft", 1929, S. 331 ff.

gelungen, aus der unübersehbar umfangreichen weltlichen Lyrik der Gegenwart die religiös wertvollen Gedichte herauszufinden und in einer Sammlung darzubieten, die, Anfang 1927 erschienen, bereits sieben Auflagen erlebt hat (Brücken zum Ewigen. Braunschweig, Wollermann).

Man kann getrost behaupten, daß die meisten der an sich nicht zahlreichen christlichen Kritiker moderner Dichtungen durchaus am sprachlichen Ausdruck haften bleiben und dadurch zu schiefen und verkehrten Urteilen kommen. Das zeigt sich am deutlichsten in bezug auf das Wort „Gott". Klebt man am Wort, so wird man nach Religion vor allem dort suchen, wo von „Gott" die Rede ist. Das Wort „Gott" aber hat in den letzten Jahrzehnten seinen wirklich religiösen Bedeutungsinhalt völlig verloren. „Gott" wird ganz allgemein gebraucht, um ein dem Menschen besonders wertvolles Gut zu bezeichnen, ein Ideal, ein Ziel, eine Sehnsucht; „Gott" ist vielfach nichts anderes als ein Name für etwas, das man verehrt oder liebt, wonach man strebt oder sich sehnt. Man wird also, wenn man rein äußerlich auf das Wort „Gott" achtet, ohne weiteres dort Religion suchen, wo „Gott" gesagt ist. Tatsächlich sind manche darauf hereingefallen, und nicht wenige christliche Unternehmungen, die durch Aussprüche „großer Männer" deren Gottesglauben beweisen wollen, gehören hierher; es wird da ahnungslos angenommen, daß der Naturforscher oder Dichter, der mit Befriedigung zitiert wird, unter „Gott" dasselbe verstehe wie der Christ; aber das ist oft ganz und gar nicht der Fall. Wer etwas schärfer urteilt, findet, daß sehr häufig da, wo „Gott" gesagt ist, Gott gar nicht gemeint ist. Dann aber ist das ablehnende Urteil schnell fertig, und die ganze moderne Literatur wird als gottlos erklärt; denn dort, wo keine religiösen Worte gebraucht sind, nach Religion zu suchen — darauf verfällt man nicht.

Aber wie wäre es, wenn Gott gerade da gemeint wäre, wo er nicht genannt ist? So ist es tatsächlich, wie ich in meinen Veröffentlichungen über moderne Lyrik und Dramatik nachweisen durfte[1]). Sehr oft hörte ich den Einwand: „Wer Gott meint, der soll

1) U. a.: „Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung" (Töpelmann, Gießen) und meine seit zwei Jahren in der Zeitschrift „Geisteskampf der

auch „Gott" sagen; sagt er nicht „Gott", so zeigt er, daß seine Religiosität nichts wert, daß sie dünn, blaß, schwächlich ist". Zuweilen trifft das zu. Aber keineswegs immer. Daß Gott nicht genannt wird, hat zum Teil seinen Grund eben darin, daß man der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit, die der Begriff „Gott" im modernen Sprachgebrauch — leider — angenommen hat, entgehen will; andrerseits spielt eine Abneigung vor bestimmten Inhalten, die „Gott" in der Geschichte der christlichen Kirchen angenommen hat, und vor dogmatischen Belastungen, mit denen er beschwert wurde, mit hinein, so daß viele deshalb das Wort „Gott" vermeiden — ebenso wie auch andere Ausdrücke, z. B. „Sünde", die dem Sinn nach viel häufiger vorkommt, als sie genannt wird. Man kann natürlich trotz allem der Ansicht sein, daß es besser wäre, die Dichter hätten doch „Gott" gesagt. Aber jedenfalls kommt es nicht darauf an, wie sie sich ausdrücken, sondern was sie meinen und was in ihnen lebt. Um das festzustellen, ist, abgesehen von dem künstlerischen Verständnis, das Eigengestaltung von Nachahmung und Tradition zu unterscheiden vermag, die religionspsychologische Arbeit nötig, die die Motive und Tendenzen aufdeckt und den Kerngehalt enthüllt. Vor allem muß mit einer klaren Auffassung von dem Wesen der Religion gearbeitet werden. Als solche ergab sich mir: „Beziehung zu einer transzendenten Wertrealität" — wobei der Sinn zu beachten ist, den ich diesen nicht ganz eindeutigen Worten beilege [1]). Wobbermin hat diesen Religionsbegriff ausdrücklich gebilligt [2]). Natürlich ist es nicht so, daß ich etwa die mir entgegentretenden lyrischen Gedichte, in denen ich religiösen Gehalt vermutete, nach dieser Definition logisch untersucht hätte. Das Erste ist selbstverständlich ein mehr intuitives Erfassen und Erspüren. Aber es ist doch notwendig, daß sich eine Kontrolle auf Grund einer klaren Bestimmung des Begriffs Religion

Gegenwart" erscheinenden Aufsätze über das moderne Drama, die demnächst in Buchform erscheinen werden (bei Wollermann, Braunschweig).

1) Vgl. meine Schrift „Simmels Religionstheorie" (Hinrichs, Leipzig).

2) Er sagt mit Bezug auf ihn: „Damit sind alle für die religionspsychologische Betrachtung entscheidenden Grundmomente sehr präzis zusammengestellt. Bedenklich ist nur, sich auf eine philosophisch-schulmäßige Terminologie festzulegen. Aber sachlich hat Knevels ganz recht" (Wobbermin, Das Wesen der Religion 1921, S. 166).

anschließt. Auf Empfindung und Gefühl allein kann man nichts bauen — auch auf dem Gebiet der Religion nicht. Es haben wohl manche eine Abneigung dagegen, daß ein Gedicht in dieser Weise analysiert wird. Ein lyrisches Gedicht soll man nicht analysieren und erklären, heißt es immer wieder. Man soll es auch nicht, bevor man es erlebt, erfaßt, „genossen" hat, bevor man es unmittelbar auf sich hat wirken lassen. Aber eine nachträgliche Zergliederung und Deutung ist nicht ausgeschlossen oder verboten. Es ist doch schließlich in jedem Gedicht in sprachlich geformten Sätzen etwas gesagt, was einen irgendwie auch denkerisch zu erfassenden Sinn haben soll. Ist die religionspsychologische Analyse vollzogen, so ist die Arbeit immer noch nicht erledigt. Es muß nun das Gedicht im Zusammenhang mit dem übrigen Werk des Dichters, mit seiner Weltanschauung und ihrer Entwicklung gesehen werden. Das isolierte Betrachten einzelner Gedichte ist unfruchtbar. Die Bewertung, gerade auch die religiöse, hat mit heranzuziehen, was der Dichter sonst, zumal gleichzeitig, geäußert hat. Wer zu den von mir in Sammlungen gebotenen Gedichten die kurzen Charakterisierungen stellt, die ich in „Religion in Geschichte und Gegenwart" für die meisten gegenwärtigen Dichter gegeben habe, wird verstehen, wie ich es meine.

Wie nötig es ist, eine klare Vorstellung vom Wesen der Religion zugrunde zu legen, möchte ich durch einige Beispiele aus anerkannten früheren Anthologien religiöser Lyrik belegen. In dem „Hausbuch religiöser Lyrik": „Der heilige Garten" von Rudolf Günther (Salzer, Heilbronn) findet sich das Gedicht von Fontane:

Es kann die Ehre dieser Welt
dir keine Ehre geben,
was dich in Wahrheit hebt und hält,
muß in dir selber leben.

Wenns deinem Innersten gebricht
an echten Stolzes Stütze,
ob dann die Welt dir Beifall spricht,
ist all dir wenig nütze.

Das flüchtge Lob, des Tages Ruhm
magst du den Eiteln gönnen,
das aber sei dein Heiligtum:
vor dir bestehen können.

Religiös klingt hier „Heiligtum". Daß es aber keinen religiösen Sinn hat, beweist der übrige Inhalt des Gedichtes und die aus den Romanen bekannte Einstellung Fontanes zur Genüge.

In der „Sammlung religiöser deutscher Dichtungen": „Die Gott suchen" von Karl Ernst Knodt, steht folgendes Gedicht von Ludwig Finckh:

Tod, lieber Freund! kränz mir die weiße Stirn
mit roten Rosen, daß sie warm erglüht!
Ich will nur Rosen. Ja, das kalte Hirn
verstumme, wo das Herz in Rosen blüht.
Den Lorbeer reich mir nicht! In leisen Gluten
soll sich mein Herz wie Rosenruch verbluten.

Auch hier bleibt für eine religionspsychologische Betrachtung von Religion nichts übrig, was auch der Weltanschauung Finckhs in dieser Periode seines Schaffens entspricht.

Die „Sammlung religiöser Stimmen der Völker und Zeiten": „Das Göttliche", hrsg. von P. Th. Hoffmann (Callwey, München), bringt nebeneinander Isoldes Liebeslied von Richard Wagner und das „trunkene Lied" von Nietzsche, das mit seinem Schluß:

Doch alle Lust will Ewigkeit —,
will tiefe, tiefe Ewigkeit.

dem religiösen Ewigkeitsgedanken diametral entgegengesetzt ist und jedenfalls nicht zu den sonst zahlreichen religiösen Zeugnissen des Christusfeindes gehört.

Ich betone, daß ich hier nicht einige seltene Entgleisungen herausgesucht habe, sondern daß ich die Beispiele aus diesen und anderen Werken reichlich vermehren kann. Kein Wunder, wenn sich die Vorstellung von dem, was „Religion" ist, immer mehr verwirrt!

Aus den vielen tausend Gedichten, die ich im Lauf der Jahre religionspsychologisch zu beurteilen und zu deuten suchte, einige wenige als Beispiele. Ich wähle hier solche, die in den „Brücken zum Ewigen" stehen, damit sie der Leser im Zusammenhang mit anderen religiösen Gedichten der betreffenden Dichter nachschlagen kann.

Zunächst ein Gedicht von Karl Bröger:

Von schäumend rotem Fluß umrauscht,
von grauer Wolke überbauscht,
von schwefelgelbem Blitz durchzückt,

sternlosem Himmel nahgerückt,
geschwungen über alles Land
bis an der fernsten Zeiten Rand
von lichter Hand:

Du, Bogen, bist das hohe Tor,
ich bin der kleine Wandrer auf den Stufen.
Du brichst mit allem edlen Glanz hervor
und hast mich mächtig angerufen.
Du bist zur letzten Lauterkeit die Pforte.
Vor dir kann nichts versteckt und listig sein.
Wie schlechte Kleider tu' ich ab die Worte
und gehe schweigend ein.

Das zugrunde liegende Erlebnis geht in der Natur vor sich; aber der Inhalt ist durchaus ethisch, der ganzen Einstellung des Dichters entsprechend. Nur der oberflächliche Blick kann hier „Naturalismus" finden. Der Regenbogen ist Symbol: Pforte zu einem anderen Land. Eine Beziehung, d. h. mehr als die Darstellung eines Tatbestandes ist offensichtlich vorhanden, und ebenso wird ein hoher Wert in dem, wozu der Dichter in Beziehung steht, gefunden. Auch um eine Wirklichkeit handelt es sich; geradezu handelnd tritt sie auf, sie ruft den Menschen mächtig an, und dann geht dieser ein. Jene Wirklichkeit ist transzendent, d. h. sie liegt über die Wirklichkeit der Welt, in der sich der Mensch sonst befindet, völlig hinaus. Ebenso ist der darin zum Ausdruck kommende Wert transzendent, mehr als irdisch-menschlich. Damit verbunden ist eine Selbstabwertung des Menschen, und das Ziel ist die Erfüllung des Menschen mit jenem Wert. Allerdings scheint dieses Erlebnis keine rechte Dauer zu haben und in der Alltagswelt nicht länger nachzuwirken. Man kann da an ein anderes Wort Bröger denken, das in bezug auf ein Erlebnis Gottes gesprochen ist:

Doch schließ ich mich an solches Glück,
das oft nur einen Herzschlag währte,
will ich dich ketten an die Erde,
gehst mit verschlossener Gebärde
du in die Schweigsamkeit zurück.

Aesthetische Absichten liegen Bröger, dem Arbeiterdichter, fern. Er will nicht etwas Schönes schildern oder mit Naturstimmungen spielen; das widerspräche seinem Wesen. So kann also das Gedicht

als unmittelbarer Niederschlag einer inneren Erfahrung betrachtet werden. Die Vermeidung christlicher Worte erklärt sich bei Bröger aus seiner sozialistischen Einstellung gegen die Kirche und den Kirchenglauben. Der Inhalt des Gedichtes ist dem Christlichen nicht fern; den Kern bildet die Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Menschlichen und der Minderwertigkeit des Menschen, die Sehnsucht, höhere Werte zu empfangen, und die Ahnung einer Wirklichkeit, durch deren Gnadenkräfte alles gereinigt und gebessert werden kann. Das Gedicht ist ein Zeugnis des in Bröger verborgen sich abspielenden ständigen Kampfes zwischen der ihm innewohnenden Frömmigkeit und der für den Sozialisten traditionellen Ablehnung des Christentums.

Dazu stellen wir ein Gedicht von Ricarda Huch:

Ueberm Staub und Lärm der Gassen,
Wind und Wolken zugesellt,
fühl' ich tröstend mich umfassen
eine makellose Welt.

Seine Flügel senkt mein Sehnen,
alle Wünsche gehn zur Ruh,
und die Quelle meiner Tränen
schließt sich sacht von selber zu.

Die Welt, die Bröger beim Anblick des Regenbogens spürt, tritt Ricarda Huch entgegen auf einem Berg. Das Ethische ist auch hier das Wesentliche. Es ist wie ein Läuterungsbad. Der Mensch wird besser, wenn er mit jener Größe in Verbindung steht. Die „makellose Welt" ist nicht nur die Welt der Berge, die Natur, die Luft oder so etwas, sondern sie ist transzendent. Trotzdem ist die Religiosität dieses Gedichtes dünn, sie bleibt sozusagen in der Schwebe. Das entspricht ganz der Gottesvorstellung der Dichterin: Gott schwebt gleichsam über der Welt, um sie nur dann und wann leise einmal zu berühren. Davon zeugt die ganze Dichtung der Ricarda Huch.

Von Franz Werfel sei folgendes Gedicht betrachtet:

Wir erwachen in diesem Land,
zu hasten oder zu rasten,
wie uns die Klassen und Kasten
der verborgenen Ordnung entsandt.

Der Drang, der in dir aufschrie
nach bräutlicher Lust und Gesinnung,
die Sehnsucht ist's nach der Innung
in der höheren Hierarchie.

Sieh in jeglichem Augenstrahl
das unverblinzelte Zeichen
des Rangs in den richtigen Reichen
Paria- und Adelsmal.

Denn eh' du noch wurdest gestellt
in Geburt und vergeßliche Stunden,
warst du in der heimlichen Welt
gezählt, gewogen, befunden.

Hier müssen zunächst im Gegensatz zu Bröger und Ricarda Huch sprachliche Verstiegenheiten, die auf das Konto des Expressionismus zu setzen sind, ausgeschieden werden; auch sind solche Worte nicht zu pressen, die durch den Reim nahegelegt wurden („Innung"). Der Sinn des Gedichtes ist der: Das Leben ist nicht erklärbar durch das Leben selbst, sondern es kommt ein Anderes darin zum Ausdruck. Der Dichter hat Gesetze, Ordnungen, Zusammenhänge und Beziehungen erlebt, die aus dem Menschlichen und Irdischen nicht begriffen werden können. Er sucht ihren Ursprung in einer transzendenten Wirklichkeit, und er steht zu dieser in einer wertbetonten Beziehung, da er sich nach ihr ja richten will. Das ist nun zeitlich gewendet: Die Menschen waren früher einmal in jener andern Welt und haben dort die Prägung erhalten, die sie hier tragen. Ob das wörtlich-wirklich zu nehmen oder als zeitliche Einkleidung eines unzeitlichen Tatbestandes aufzufassen ist, geht aus dem Gedicht selbst nicht ohne weiteres hervor. Für das zweite spricht die Entwicklungsperiode, in der Werfel stand, als er das Gedicht schrieb. Bei dieser Auffassung wird die Schroffheit des Prädestinationsgedankens, als sei schon alles fertig, wenn der Mensch auf diese Welt kommt, und sein Wesen schon endgültig bestimmt, etwas gemildert.

Von Emil Gött:

Ueber allen Wolken
bist du, o Sonne!
Ueber aller Nacht
ist Licht.

Ueber all dem dunkeln Weh der Welt
schwebt der Feuerball der Wonne.
Hebe dich, Mensch, und verzage nicht!

Licht und Sonne sind Symbole für den „Feuerball der Wonne". Darin wird eine Gewähr gefunden, daß das Weh nicht das Letzte ist und der Mensch nicht zu verzagen braucht. Also sowohl Beziehung als auch Wert, Wirklichkeit und Transzendenz des Gegenstandes sind vorhanden. Es ist jedenfalls eine Erfahrung des Dichters, die dem Religiösen nahe ist, eine Erhebung des Wesens und Erkraftung des Willens, vermittelt durch göttliche Kräfte. Daß es sich tatsächlich um Gott handelt, zeigen andere gleichzeitige Aeußerungen des Dichters und auch ein Gedicht wie das ebenfalls in den „Brücken" mitgeteilte: In seinem Namen fing ich's an . . .

Im übrigen ist das Lebensschicksal Emil Götts, dessen Niederschlag seine Dichtung ist, heranzuziehen. Es war ein ungeheurer Kampf mit furchtbarem Leid und ein immer wieder neu gewonnener Aufschwung.

Zum Schluß ein früheres Gedicht von Hermann Hesse:

O Heimatland, o sichere Friedensbucht,
wann wird mit den besternten Sommerauen
dein gnadenreiches Ufer mir erblauen?

In welcher Welt hab ich dich nicht gesucht?
Ich suchte dich zu Füßen aller Weisen,
ich suchte dich auf weiten Pilgerreisen.

Der Berge Schnee warf mir sein Grüßen zu,
im blauen Südmeer las ich fremde Runen
und träumte lang im Flimmern der Lagunen.

Und überall und nirgends wareſt du,
ich konnte deine Grüße ahnend lesen
aus Fernen her, wo niemals ich gewesen.

Jenseits der Sterne träum' ich einen Ort
jedwede Nacht. — O Heimat, bist du dort?

Ungenügen an der Natur und an der Kultur. In all dem, was der Dichter getan hat und was ihm widerfahren ist, hat er noch etwas anderes gesucht, eine bleibende Stadt, einen ewigen Wert. Vielleicht war ihm das nicht immer bewußt. Aber jedenfalls deutet

er es nun rückschauend so. Eine Ahnung, daß diese andere Wirklichkeit, diese Heimat überall ist, lebt in ihm. Aber die Heimat ist zugleich doch auch nirgends. Er kann sie nicht wirklich haben. Und so sucht er sie räumlich und zeitlich fern im Jenseits. Vielleicht ist dort, weit entfernt und in weiter Zukunft erst zu erreichen — jenseitig, — die Heimat. Die einzelnen Bestimmungen, die der Begriff Religion enthält, sind erfüllt. Die Heimat ist eine unirdische Größe, und der Dichter steht mit ihr in Beziehung; doch bleibt die Beziehung Sehnsucht und wird nicht Erfüllung. Fast hat man den Eindruck: sie will nicht Erfüllung werden. Sie ist nicht ernst genug, sie ist eine vorübergehende Stimmung, keine letzte Haltung. Dieser Auffassung gibt die spätere Entwicklung Hermann Hesses, die von dem in dem Gedicht Gesagten weit wegführt, recht. Etwas Schillerndes, Aesthetisierendes, Romantisches liegt in dem Gedicht.

Es sei ausdrücklich betont, daß es jetzt sehr viele lyrische Schöpfungen gibt, die das Religiöse ohne weiteres erkennen lassen, die uns gewohnten Worte gebrauchen und auch den Gottesgedanken offen aussprechen. Derartige Gedichte überwiegen sogar in meinen Auswahlen. Hier aber war zu zeigen, wie Religiöses auch dort zu finden ist, wo man es zunächst nicht vermutet. Das Beste und Tiefste der allerneuesten Zeit, wie es sich in der Dichtung niederschlägt, strebt wieder zur Religion hin. Das Christentum ist die Erfüllung dessen, was als innerste, zum Teil noch nicht voll bewußte Tendenz in unserer Zeit lebendig ist. Dieser Tatbestand ist für die christliche Apologetik und Verkündigung noch nicht im entferntesten ausgenützt. Hier liegen überaus wichtige Aufgaben für die nächste Zukunft.

Wort Gottes und Sprache.

Im Anschluß an die Sprachphilosophie des jungen Herder.

Von

Lic. Dr. Martin Redeker

Pfarrer am Joachimsthalschen Gymnasium Templin.

Das Wort Gottes ist in der gegenwärtigen theologischen Diskussion ein akutes Problem. Welches ist das Wesen des Wortes Gottes? Inwiefern kann Wort Gottes durch Menschenmund verkündigt werden? Es ist nun notwendig, diese Fragen im Hinblick auf den Tatbestand der menschlichen Sprache, ihre Möglichkeiten und Grenzen zu durchdenken. Diese Probleme werden uns ein wirkliches Anliegen noch nicht, wenn wir theoretisch überlegen, wie die vergängliche und unzulängliche menschliche Sprache das ewige Wort Gottes zum Ausdruck bringen könne, sondern wenn wir die praktische Not der heutigen Verkündigung und die Schwierigkeiten der heutigen sprachlichen Verständigung überhaupt sehen. Wir bemerken mit Schrecken, wie unseren heutigen Worten die tiefen Klänge echter Frömmigkeit fehlen. Vielleicht sind sie zur Zeit Luthers einmal in ihnen enthalten gewesen, man denke an das Wort Glaube, aber nun sind sie nicht mehr durch noch so viel Erklärungen, Einschränkungen und Unterscheidungen hineinzubringen. Infolgedessen ist es so schwer, mit anderen Menschen über religiöse und damit zusammenhängende ethische Fragen so zu reden, daß einer den anderen wirklich ernst nimmt und versteht. Wie kann die Sprache überzeugungskräftiger Ausdruck des Wortes Gottes sein und wieder werden?

Innerhalb der Theologie hat man sich mit der sprachlichen Seite dieses Problems bisher wenig beschäftigt. Seit der Aufklärung hat sich vielleicht außer Hamann der junge Herder in der Zeit vor seiner Bückeburger Tätigkeit mit am ausführlichsten diesen Fragen ge-

widmet[1]). Er ist dazu durch seine rhetorische Begabung und durch seine Fähigkeit, sich in das gesamte Gebiet der Sprache einzufühlen, die in seiner Jugendzeit am ursprünglichsten vorhanden sind, in besonderem Maße berufen. Wir vermuten, daß er zur Lösung unserer Frage auch heute noch etwas zu sagen hat. Herder hat in seiner Zeit ebenso wie wir heute die Not der christlichen Verkündigung empfunden und sich dadurch zu einer grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der menschlichen Sprache führen lassen. Von dieser Sprachdeutung geht man am besten aus, wenn man von Herder eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wort Gottes und menschlicher Sprache erhalten will.

Man könnte zunächst im Zweifel darüber sein, ob Herders Sprachtheorie ein positives Verhältnis von Wort Gottes und Sprache zuläßt. Im Gegensatz zu der orthodoxen Sprachdeutung ist für ihn die Sprache nicht unmittelbar von Gott durch seine Offenbarung an die Menschheit als ein wohlgeordnetes und fertiges System gegeben, sondern die Sprache ist etwas ganz Natürliches, das mit den Lauten der Tiere im Zusammenhang steht und für dessen Deutung man Gott nicht zu bemühen braucht. Menschliche Sprache und tierische Laute sind deshalb miteinander verwandt, weil sie auf einem elementaren, natürlichen Zwang zur Lautgebung beruhen. An diesen sinnlichen Lauten hat Herder besondere Freude, weil sie erstens in einem extremen Sinne lebendig sind; sie haben eine solche Kraft der Bewegtheit und solchen Reichtum an mannigfaltigen Nuancen, daß sie sich der genauen schriftlichen Fixierung entziehen. Zweitens sind diese Naturlaute in besonderem Maße befähigt, die Träger der unmittelbaren seelischen Erregung zu werden. Die Zauberkraft des Redners und Dichters beruht auf diesen sinnlichen Erregungen, die die Menschen wieder zu Kindern werden lassen. Diese sinnlichen Mittel spielen auch in der religiösen Sprache eine Rolle. Jeder Mensch hat eine Stelle, wo er auf diese Weise zu treffen ist. Obwohl Herder eine große Virtuosität darin besessen hat, durch sinnliche Mittel seine Zuhörer in eine feierliche Stimmung zu versetzen, wendet er sich schon 1769 energisch gegen diese Art religiöser Beeinflussung.

1) In der heutigen theologischen Diskussion geht u. W. nur K. Bornhausen auf diese Probleme ein (K. Bornhausen, Die Offenbarung. Leipzig 1928).

Die Regungen, die durch solches Hinabsteigen zum Primitiven, Unmittelbaren und Unterbewußten erzielt werden, verdienen noch nicht den Namen Frömmigkeit; sie sind „Mechanismus der Fibern der ersten Jugend, Zuckungen des fühlbaren Tieres“ (VI, 94). Diese Pseudo-Religionspädagogik hat zur Entleerung der religiösen Sprache sehr viel beigetragen. Die Begriffe Wahrheit, Ewigkeit, Gott, Gericht werden sachenlose, unbestimmte Reizworte wie bei den modernen Experimentalpsychologen, die rein mechanisch einen gewissen psychischen Vorgang auslösen, der keineswegs schon Andacht ist. Herders Abkehr vom Sensualismus hängt zweifellos mit diesen praktischen religionspädagogischen Erfahrungen und Beobachtungen zusammen. Die Sinne des Menschen und seine Lautgebung sind für Herder nicht so mechanisch triebhaft gebunden wie für die sensualistische Sprachtheorie. Der Mensch kann im Unterschied vom Tier seinen Sinnen selbständig Zweck und Ziel angeben. Darum macht der Mensch auch Fehler, deshalb kann er sich auch selbständig verbessern. Beides ist dem Tiere unmöglich. Diese Fähigkeit des Menschen nennt Herder Verstand, Vernunft, Besinnung, am liebsten aber Besonnenheit. Man darf darunter nicht eine Stufenerhöhung der Tierkräfte verstehen, ebensowenig eine einzelne Fähigkeit des Menschen neben anderen, sondern es ist die Grundkraft seines Wesen, es ist das, was den Menschen menschlich macht. Das will Herder gerade an der Sprache beweisen. Die Besonnenheit gibt dem Menschen die Fähigkeit, einen sinnlich wahrgenommenen Gegenstand mit ihm selber identisch zu setzen und wenn er wieder in den Gesichtskreis tritt, als denselben wiederzuerkennen. Nun wird durch die Akte des Differenzierens und Systematisierens das Charakteristische an dem Gegenstand festgestellt und dieses Charakteristische durch einen Laut wiedergegeben, der dadurch zum Wort, häufig zum Begriff wird. Nicht die feinere Artikulation der Sprachwerkzeuge, nicht die höhere Entwicklungsstufe des Trieblebens erhebt die menschliche Sprache über den tierischen Laut, sondern die reine theoretische Betrachtung des Gegenstandes, die die Laute, welche in Nachahmung der Naturlaute gefunden werden, nur als Material verarbeitet. Alles was diese theoretische Gegenstandserkenntnis stört, besonders die Triebhemmungen, soll und kann für Herder der er-

kennende Mensch ausschalten. Diese einseitige Hervorhebung des Theoretischen im Leben der Sprache ist nur durch den Gegensatz Herders zum Sensualismus verständlich. Schon der junge Herder befreit sich von den Vorurteilen der Aufklärung. Die einseitige Bevorzugung des Theoretischen führt in die Lebensferne. Das bedeutet für die Sprache, daß sie begrifflich genau festgelegt wird und die Synonyma beseitigt werden, weil jedes Wort seine bestimmten Sinnüancen erhält. Auch die Zusammenfügung der Worte zu Sätzen und der Sätze zu Perioden soll sich nach den Gesetzen des logischen Denkens vollziehen und die Inversionen müssen verschwinden. Herder verachtet keineswegs diese rationale Arbeit, aber er protestiert dagegen, daß dieses philosophische Begriffssystem der Normaltypus der Sprache sein soll. Die lebendige Sprache braucht für ihr Leben z. B. die Synonyma. Denn sie sind ein Zeichen für ihren Reichtum. Sprachliches Leben ist nicht die fein durchgebildete Formel; es betätigt sich allerdings als Kraft des Ordnens, des Prägens und Benennens. Aber diese Form muß immer getragen sein von dem Reichtum, der aus der sinnlichen Anschauung entspringt. Er verhütet, daß die Form zur Formel wird, weil er stets die feste Bedeutungssicherheit durchbricht. Ebenso kann die Sprache die Inversionen nicht entbehren. Denn sie sind der Beweis für die Beweglichkeit der Sprache. Zum Leben gehört der Wechsel, das Strömen, das Variieren ebenso wie ein starkes Rückgrat bleibender Ordnungen in der Veränderung.

Dieser lebendige Gegensatz von Fließen und Festigkeit wird durch die rein logische Periode aufgehoben, und die Sprache erstarrt in der Ruhe festgefügter Form. Die menschliche Ratio möchte durch ihre philosophischen Begriffe die metaphysische Ordnung der Dinge, die reinen Wesenheiten erfassen; faktisch konstruiert sie aber nur ein lebensfernes und unwirkliches Begriffssystem. Die lebendige Sprache dagegen beruht nicht auf isolierter Ratio, auch nicht auf isolierter sinnlicher Wahrnehmung, sondern auf dem spannungsreichen Gegensatz von Ratio und Sinnlichkeit, von Einheit und Mannigfaltigkeit, Fülle und Form, Statik und Dynamik. Herder erstrebt den geheimnisvollen Punkt des Lebens, wo sich die Gegensätze die „Stange halten" (I, 159)[1] das ist die Mitte des Lebens. Damit ist nicht

1) Die Zahlenangaben beziehen sich auf die Herder-Ausgabe v. B. Suphan.

irgendwie eine Synthese, eine Vermischung oder ein billiger Ausgleich der Gegensätze gemeint, sondern ihre lebendige Spannung, die nicht wie ein mathematischer Punkt von vornherein theoretisch festgelegt werden kann, sondern im konkreten Ringen der Gegensätze immer neu gefunden werden muß. Diejenige Funktion des Menschen, die ihm diese Verbindung mit der Mitte des Lebens gibt, nennt Herder Gefühl. Gefühl ist daher nicht die dritte seelische Funktion neben Erkennen und Wollen, auch nicht das gestaltlose Wogen und Wallen des objektlosen Bewußtseins, sondern Objekt-Erfassen. Der Begriff Gefühl ist bei Herder allerdings nicht immer eindeutig. Er gebraucht ihn auch zur Bezeichnung der sinnlichen Wahrnehmung, besonders des Tastsinnes. Ferner ist Gefühl, das geheime Band, das alle Sinne des Menschen vereint (V, 61). Aber hauptsächlich ist mit Gefühl der letzte Akt des menschlichen Geistes gemeint, der dem Menschen die Verbindung mit dem Urgrund des Lebens vermittelt (VIII, 104). Dieses Gefühl ist nicht eine Sonderfunktion neben andern seelischen Tätigkeiten, die man irgendwie isolieren und für sich methodisch herauslösen kann; es ist nur in der Theorie von dem übrigen Seelenleben zu trennen. Das unterscheidet Herder vom extremen Irrationalismus. Manchmal scheint es so, als ob das Gefühl doch eine größere Verwandtschaft mit der sinnlichen Wahrnehmung oder ästhetischen Schau habe. Aber das ist durch den Gegensatz zum Rationalismus bedingt. Auch dem Denken gibt das Gefühl seine Betätigungsmöglichkeit. Das Denken erhält den Kontakt mit der Wirklichkeit nicht durch den Rückgang auf die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch das Gefühl, das die Gegensätze Sinnlichkeit und Verstand aus sich herausfetzt und in sich hineinnimmt. So beruht auch das Leben der Sprache völlig auf diesem Gefühl. Es ist im Laut und in der Besinnung der Sprache, verbindet beide miteinander zum Wort und ebenfalls beide mit der Mitte des Lebens, so daß das Wort nicht eine menschliche Konstruktion, sondern ein Symbol für das tatsächliche Leben ist (I, 418).

Jetzt wird deutlich, inwiefern Sprache und Wort Gottes miteinander zusammenhängen. Das Gefühl ist der Seelengrund und die Mitte des Lebens, der Weltgrund, beides in mystischem Sinne verstanden. Im Seelengrund ist der Sitz des Genius und aller

schöpferischen Kräfte des Menschen (I, 380; II, 258). Wenn das Gefühl die Sprache schafft, und durch die Sprache die Dinge benennt, deutet, formt und prägt, so hat der Mensch das Bewußtsein, Nachschaffer Gottes zu sein, er spürt in sich den „Funken zum Gott". Selbstverständlich ist nicht der empirische Mensch gemeint, sondern seine Idee. So ergibt sich ein inniger Zusammenhang von Sprache und Wort Gottes. Diejenige Sprache ist nur lebendig, die durch die Religion den Urgrund des Lebens findet und dadurch zum Wort Gottes wird. Umgekehrt gehört die Sprache zum Leben der Religion. Das innere Licht der Seele erlischt, wenn man es isoliert. Es bleibt erhalten, wenn der Mensch diese Kraft in praktischer Lebens- und Weltgestaltung betätigt. Das geschieht in erster Linie durch die Sprache. Denn der Fromme darf sich nicht in die Tiefen seines eigenen Ichs zurückziehen, weil Gott nicht die reine Beschaulichkeit der ewigen Vernunft ist, sondern lebendige Kraft, immer wirkend, immer schaffend. Deshalb ist Gott nicht der Unsagbare, ein Geheimnis, das man nicht suchen darf, sondern Gott tut sich in seinen Werken kund, will in ihnen gefunden werden. Dafür ist die Sprache das vornehmlichste Mittel. Menschliche Sprache und Wort Gottes hängen also so eng zusammen, daß die menschliche Sprache, wenn sie nur lebendig ist, ohne weiteres zum Worte Gottes wird und umgekehrt das Wort Gottes seinen adäquaten Ausdruck in der Sprache findet.

Wie wird nun dieser lebendige Zusammenhang von Religion und Sprache gefunden? Der Weg dahin ist genau derselbe wie der zu Gott. Er führt über die menschliche Individualität. Darum gehören Religion und Muttersprache auch zusammen, weil nur die individuelle Sprache Gott ergründen kann. Diese Individualität hat nicht nur der Mensch, der sich von anderen durch seine Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit und Besonderkeit unterscheidet, sondern ebenso sehr der Mensch, der seine Eigenart aus eigener Kraft und in eigener Verantwortung bewußt will und wahrt. Dann ist nur die religiöse Rede echt, die von den Fragen der besonderen individuellen Existenz des Redners ausgeht, und die zugleich völlig selbständig ist. Dasselbe gilt für die Hörer. Wenn nun die Sprache nicht mehr überzeugungskräftiger Ausdruck für das Wort Gottes ist, dann liegt das daran, daß Redner und Hörer keine lebendigen Individuen sind. Diese Klage

Herders über die Abstraktheit und Unselbständigkeit der Predigten, über die Suggestion durch das sinnlich-mechanische Mittel des Lautes, über die Unlebendigkeit der Zuhörer, die in ihrer konkreten Situation gerade nicht getroffen werden wollen, ist heute noch genau so zu beherzigen wie damals. Ebenfalls sagt sein Protest gegen die Methodisierung des Erlebnisses in der selbständigen Individualität im Erlebnisunterricht sehr Richtiges. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob Herder schon die letzte Not der christlichen Verkündigung erfaßt hat. Die Unlebendigkeit der Predigt ist noch nicht dadurch beseitigt, daß die Prediger alle alten abgebrauchten und angelernten Begriffe fallen lassen und von ihrer bestimmten Situation aus in der Sprache ihres eigenen Lebens von den aktuellen Fragen gegenwärtigen Lebens reden. Denn erstens ist die tatsächliche Existenz der Einheit des Menschen mit Gott in der Sprache zweifelhaft. Zweitens ist zu fragen, ob die Sprache, die doch das Mittel zur Verständigung der Menschen untereinander ist, diese Funktion erfüllen kann, wenn jeder sich in die Enge seiner Individualität zurückzieht. Die Antwort, die bei Herder auf diese Frage zu finden ist, befriedigt nicht. Denn die Tatsachen des menschlichen Lebens, die der Einigung mit Gott entgegenstehen, werden nicht in ihrer ganzen Schwere gesehen. Die innere Leere der Sprache und das Mißverstehen in religiösen Dingen werden nicht auf den schuldhaften Widerspruch des Menschen gegen Gott zurückgeführt; denn dann wäre ja die unmittelbare Einheit mit Gott problematisch. Vielmehr sind die Unvollkommenheiten des Menschen metaphysisch in seinem Wesen, in seiner Mischung von Sinnlichkeit und Geist begründet, ändern aber nichts an der Tatsache, daß der Mensch im Innersten gut und mit Gott eins ist (XXXII, 299, 399, 413).

An diesen Ausführungen Herders ist die Feststellung richtig, daß der Mensch die Fähigkeit hat, in eigener Verantwortung in seiner individuellen Lage durch seine Sprache die Frage nach Gott zu stellen. Aber dadurch ist noch keineswegs garantiert, daß der Mensch tatsächlich Gott findet, allein schon deswegen, weil er ein lebendiger Mensch mit lebendiger Sprache im Sinne Herders ist. Diesen Schluß zieht Herder, berücksichtigt dabei aber nicht, daß die Sprache nicht nur das Mittel des Gottsuchens, sondern auch des Gottfliehens

und des Widerspruchs gegen Gott ist. Sie dient dazu, menschliche Schuld und innere Leere zu beschönigen, verleitet den Prediger, mit pathetischen Worten mehr zu sagen, als er hat. Das zweite Hauptbedenken gegen Herders Auffassung der religiösen Rede richtet sich gegen die Ich-Einsamkeit des Wortes. Seine religiöse Rede ist anscheinend nur Monolog. Indem der Mensch in diese seine und der Welt Tiefen durch die mystische Intuition hinabsteigt, redet er nur mit sich selbst, verschafft er sich selbst durch sein Wort Klarheit, er tritt aber nicht in ein reales, persönliches Verhältnis zu einem anderen Menschen. Andererseits kennt Herder doch eine Gemeinschaft bildende Kraft des Wortes. Die Sprache vereinigt die einzelnen Individuen zur Menschheit. Dieser innere Zusammenhalt aller Menschen zeigt sich darin, daß die Individuen nicht an ihre eigene Sprache gekettet sind, sondern fremde Sprachen lernen können. Diese Gemeinschaft beruht darauf, daß alle Menschen ihrer Idee nach miteinander verwandt sind. Deswegen hat Herder die Gefahr des Individualismus nie gefürchtet. Das Mißverstehen der Menschen erklärt sich dadurch, daß sie noch nicht tief genug in den Urgrund alles Lebens eingedrungen sind, aber jeder Mensch hat immer noch soviel Zusammenhang mit Gott und dadurch auch mit der Menschheit, daß er soviel von der Sprache Gottes und der Menschen versteht, wie zu seinem Leben notwendig ist. Zweifellos hat Herder damit recht, daß die Sprache das geistige Band der menschlichen Gemeinschaft ist. Auch das ist richtig beobachtet, daß wahre Gemeinschaft niemals dadurch zustande kommt, daß alle Glieder eine einförmige Masse bilden, daß sie alle dieselbe Sprache sprechen, sondern nur dadurch, daß sie Individuen mit eigener Sprache sind. Aber Herder begnügt sich damit, daß alle Menschen in der Idee miteinander verwandt sind. Dann braucht der einzelne aber noch nicht aus der Einsamkeit seines Ich herauszugehen. Das geschieht erst, wenn die Individuen in reale Beziehung zueinander treten und nicht nur ihre Ideen sich berühren, wenn der eine den anderen in seiner Besonderheit und in seinem Widerspruch ernst nimmt. Von dieser Auffassung der Gemeinschaft aus bekommt das Mißverstehen der menschlichen Sprache ein ganz anderes Gewicht. Es liegt darin nicht nur das unvollkommene Fragen nach dem anderen, sondern auch die Flucht vor dem anderen und der Haß gegen

den anderen. Gemeinschaft des Wortes kommt dann nicht durch die mystische Verwandtschaft aller Menschen zustande, sondern durch das Wort, das von außen her das vereinsamte Individuum anspricht. Dann bedeutet es etwas, wenn man sich gegenseitig sein Wort gibt, und sich gegenseitig beim Wort nimmt. So wird auch das Verhältnis von Gott und Mensch ein anderes. Gott wird nicht durch das Wort des Menschen gefunden, sondern durch die Anrede Gottes an den Menschen.

Das Verhältnis von Wort Gottes und Sprache kann nicht so verstanden werden, wie Herder es tut. Menschliche Sprache wird noch nicht durch ihre menschliche Lebendigkeit zum Worte Gottes. Wenn Gott durch Menschenmund redet, so ist es immer ein Wunder, etwas Fremdes, Unerhörtes für den Menschen. Ferner kommt das wirkliche Verstehen der Menschen untereinander noch nicht durch die mystische Sinnidentität von Gott und Mensch zustande, sondern durch das Wort Gottes, das den einzelnen im Gewissen trifft und neue Gemeinschaft stiftet. Aber das hat Herder richtig gesehen: Gott hat durch die Schöpfung dem Menschen die Möglichkeit gegeben, mit Hilfe der Sprache nach Gott zu fragen. Deswegen kann er auch hören und verstehen, wenn er angeredet wird. Jedoch macht Herder aus dieser Möglichkeit eine mystisch-metaphysische Qualität des Menschen. Das ist typisch für das Suchen, daß es zugleich Flucht vor Gott ist. Es ist ein Wunder, daß deswegen noch nicht die ursprüngliche Möglichkeit abgeschnitten ist. Der Mut zur christlichen Verkündigung trotz der menschlichen Sünde, die auch den Prediger in ihren Bann zieht, kommt allein durch das Wort Gottes und nicht durch eine mystisch-metaphysische Qualität des Menschen. Unde signum quod quis vere verbum Dei habet ac portet in se, est illud infallibile, si nihil in se invenit, in quo sibi placeat, solum in aliis vel in Deo sentit, quod placeat sibi. (Luther Kommentar zu Röm. 10, 15). Aber die Möglichkeit, dies Wort erst einmal zu hören, beruht auf dieser ursprünglichen Gabe, nach Gott zu fragen [1]).

1) Diese Tatsache hat G. Wobbermin gegenüber Einseitigkeiten der heutigen theologischen Diskussion durch seine Theorie vom religionspsychologischen Zirkel berücksichtigen wollen, ohne daß die Theologie wieder in pelagianische oder semipelagianische Fehler verfällt.

Die Frage nach Gott in Luthers Großem Katechismus.

Von

Prof. D. Fr. W. Schmidt, Münster.

Unter dieser Ueberschrift hat Georg Wobbermin in einer Festgabe für seinen Lehrer J. Kaftan (Mohr, Tüb. 1920) eine Abhandlung geschrieben, die m. E. zu den wertvollsten seiner Feder gehört. Bedeutsam nicht nur, weil sie für Wobbermins Gesamtposition besonders aufschlußreich ist, sondern weil sie diese in methodische und sachliche Beziehung zum reformatorischen Denken Luthers zu setzen unternimmt und zu diesem Zweck im Anschluß an A. Ritschls wichtige Ausführungen (Rechtfertigung und Versöhnung [3], Bd. III, § 29) und in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen erneut den Finger auf das prinzipielle Gewicht der Auslegung des ersten Gebots in Luthers Großem Katechismus gelegt hat.

Vielleicht ist es dem verehrten Freund und Jubilar nicht unerwünscht, wenn ich in diesen ihm gewidmeten Ausführungen zu der von ihm angeregten Frage meinerseits Stellung zu nehmen den Versuch mache als Systematiker, dessen theologische Arbeit (schon vor der heute Mode gewordenen Lutherrenaissance) durch W. Herrmanns Vermittelung an Luther sich orientiert hat und der sich zugleich um ein historisch treues Verständnis der Grundideen des Reformators bemüht [1]). Eine solche erneute Prüfung ist wohl schon

1) Ich verweise auf meine Untersuchung, „Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung" Lutheranaheft III der Theol. Stud. u. Kritiken 1920/21, 132 Seiten, in der die vorreformatorische Theologie Luthers von der 1. Psalmenvorlesung an und ihr Ausgangspunkt vom nominalistischen Denken analysiert wird, und an meine Ausgabe von de servo arbitrio in der Münchener Lutherausgabe, Bd. V, 1922 mit Einführung und Kommentar.

darum nicht überflüssig, weil Wobbermins von systematischem Interesse geleitete Interpretation unserer Katechismusstelle neuerdings in verschiedenen Anläufen [1]) lebhaft angegriffen worden ist durch einen Lutherkenner vom Range Thiemes, der mit aller Energie dieses Diktum „der methodologischen, erkenntnistheoretischen, religionsphilosophischen Ebene entrücken" möchte. Luther denke gar nicht an derlei hohe Dinge. „Es ist schlichte Auslegung des Abgötterei-verbots mit gesundem Christenverstand, Menschenkenntnis, Religionshistorie" (1929, S. 205; vgl. 1927, S. 261 u. 1928, S. 61).

Verstehe ich Thieme recht, so ist es nicht Wobbermins eigene Position, die er mit seiner Polemik treffen möchte (trotz den berechtigten Einwendungen gegen dessen Schüler Winkler 1927, S. 268), sondern Wobbermins Bezug auf Luthers Ausführungen (vgl. Thieme darüber 1928, S. 61 Anm. 1). Ueber Recht oder Unrecht der methodologischen Aufstellungen Wobbermins selbst ist damit also keineswegs ohne weiteres entschieden [2]). Und Wobbermin wird der letzte sein, der Luther zum Normaldogmatiker des Protestantismus verabsolutieren und analog dem orthodoxen Gebrauch der Hl. Schrift mit der bloßen Berufung auf ihn ein systematisches Problem entschieden sehen wollte. Gerade wer Luther intimer kennt, wird, von allen systematischen Bedenken abgesehen, vor dem törichten Unfug einer Lutherscholastik nicht eindringlich genug warnen und der heute beliebten Beschwörung des Reformators nur mit geteilten Empfindungen begegnen können.

Freilich liegt ihr ein bedeutsames Wahrheitsmoment zugrunde. Nämlich dies, daß moderne theologische Systematik sich zwar nicht für Einzelfragen fertige Antworten von Luther geben lassen kann, daß sie aber, will sie protestantische Theologie sein, jedenfalls nicht der Grundintention reformatorischen Denkens zuwiderlaufen darf. Und diese, meint Wobbermin nun allerdings, habe in der berühmten

1) Karl Thieme, Zur Trinitätsfrage. ZThK 1927 (im folgenden citiert 1927), S. 251 ff. bes. 259 ff. Antwort an D. Wobbermin ZThK. 1928. S. 61 ff. Der Gott der Katechismen. ZThK 1929 S. 182 ff., bes. 200 f. Hier S. 204, Anm. 4 lehnt Thieme auch meine diesbezüglichen Ausführungen ab in meinem Artikel Glaube: V. Dogmatisch. RGG. ² II, 1213 ff.

2) Vgl. darüber meinen Aufsatz: „Theologie nach religionspsychologischer Methode", Chr. W. 1926, Nr. 16.

Auslegung des ersten Gebots einen geradezu klassischen Ausdruck gefunden, wegweisend für alle theologische Methodik. Wie steht es damit, wer hat das größere Recht, Wobbermin oder Thieme?

Um diese Frage zu beantworten, darf ich den Versuch einer erneuten Analyse dieser Stelle machen. Nach beiden Seiten hin wird damit Licht auf die Debatte der beiden Gegner fallen, ohne daß diese bei dem gebotenen Raum im Einzelnen reproduziert werden kann.

„Es ist schlichte Auslegung des Abgöttereiverbots mit gesundem Christenverstand, Menschenkenntnis, Religionshistorie". Diese These Thiemes sei der Ausgangspunkt unserer Ueberlegung. In der Tat wird kaum zu leugnen sein, „daß Luther die Anfangssätze nicht schrieb in der hohen Pose des Reformators der Theologie, nachdem er das Denkerhaupt in die Hände gepreßt, um die Grundfrage aller Religion zu stellen, die Frage nach Gott zu beantworten" (Thieme, 1928, 65). Geniale Einfälle pflegen nämlich überhaupt nicht in solcher Weise zu kommen. Und eine geniale Einsicht kann da sein, ohne daß der Autor derselben sich ihrer Tragweite, zumal bis in die letzten Konsequenzen hinein, bewußt geworden ist. Das ist für Luther, der als Theologe vornehmlich Exeget war, ohnedies kaum zu erwarten. Aber davon abgesehen, es fragt sich ganz einfach, ob nicht eben die schlichte Interpretation des Gebotes, wenn sie wirklich Erklärung, wirklich Verstehen sein wollte, Luther mit innerer Zwangsläufigkeit dazu führen mußte und geführt hat, die Frage nach dem Sinngehalt der Worte „Gott" — „Götter" in aller Eindeutigkeit zu stellen und zu beantworten. Diese Frage nach dem *Sinn* stellen hat aber sofort ein besonderes Gewicht, wenn sie nicht einfach mit einer fertigen, traditionsmäßig festgelegten Antwort abgeschnitten werden soll. In letzterem Fall wäre nicht nur nichts „erklärt", sondern nicht einmal die Frage ernsthaft aufgeworfen. Als ernsthafte Fragestellung hat sie nicht weniger als *transzendentalen* Gehalt, als Anfrage nämlich nach den Bedingungen des Komplexes Gott und Abgott. Daß Luther in seiner Erklärung eine *traditionelle*, meinetwegen biblische „Antwort" gegeben und für genügend erachtet hätte, wird auch Thieme nicht behaupten wollen. Noch weniger, daß uns in Luthers Erklärung etwa ein *philosophischer*, rationaler oder spekulativer Gottesbegriff aus der Pistole geschossen

begegnete [1]). Gott wird weder als der Schöpfer Himmels und der Erde (darin unterschieden vom Götzen), noch nach heutigem Muster als das „Ganz-Andere" oder das Unbedingte, als der „Ursprung" erklärt. Nichts von alledem! Das Frappierende ist vielmehr, daß überhaupt nicht mit irgendwelchen objektiven Begriffen von Gott und Abgott operiert wird, sondern vielmehr in aller Strenge die Bedingung ihrer Wirklichkeit, genauer ihrer Wirklichkeitserfassung erörtert wird. „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?" — in diesem simplen „oder", das die Frage nach Gott mit der nach dem „Gott haben" einfach identifiziert, kündet sich Luthers geniale Intuition an, die wirkliche Frage nach Gott, nicht dem Begriff „an sich", sondern der Wirklichkeit „für mich": „Sol ein Gott sein, so mus Er jemands Gott sein" (W. A. XVI, 42 Z. 25) [2]). Die Frage, die in Strenge nur aus wirklicher Antwort heraus gestellt werden kann, nämlich aus existentieller Bezogenheit heraus, in der Gott für das Bewußtsein zum Gott wird, oder was dasselbe besagen will (in Wobbermins Terminologie) aus religiöser Erfahrung. Und die Meinung Luthers wäre dann die, daß nur im Zusammenhang religiöser Erfahrung, nicht losgelöst von ihr, daß allein als Existenzproblem der Sinngehalt der Worte Gott-Abgott deutlich gemacht werden kann, so gewiß es Gott-Abgott nur für und in dieser Erfahrung „gibt".

Nun hat Thieme allerdings sofort einen plausiblen Einwand bereit. Dies „oder" in Luthers Frage verberge keinen Tiefsinn, sondern sei ganz einfach durch den Wortlaut des Gebotes nahegelegt (1927, 261; 1929, 201). Aber, ist es denn wirklich durch diesen Wortlaut ausgeschlossen, daß Luther seine Antwort auch ganz anders hätte geben können, nämlich mit einem „objektiven" Gottesbegriff, um daran (mit Beziehung auf das „Gott haben") die zwar wenig geistreiche, aber darum desto häufigere Auskunft anzuschließen, diesen schon fertigen Begriff Gottes müsse man nun eben „glauben", während

1) Trotz Luthers nominalistischer Vorbildung!

2) Hier liegt das Wahrheitsmoment der These A. Ritschls, daß Luther die religiöse Erkenntnis im Gegensatz zu uninteressiertem Erkennen in Werturteilen verlaufend denke. Denn in der Tat: auf die Ichbezogenheit kommt Luther alles an (cf. 135, Z. 11 f. oder im Kleinen Katechismus „der mich geschaffen hat samt allen Kreaturen" usw.).

man den ebenfalls fertigen Begriff des Götzen eben nicht „glauben" dürfe? Wäre auf diesem Wege die Unterscheidung Gottes (des Gottes der Schrift) von den Göttern nicht um vieles einfacher gewesen? Statt dessen muß Thieme selber zugeben, daß für Luther die Beantwortung der Frage „Was heißt einen Gott haben" „die übergreifende Hauptsache ist" (1927, S. 261). Ist dem aber so, dann hat Wobbermin doch wohl allen Grund zu der Behauptung, daß diese von Luther vollzogene Ueber- und Unterordnung der beiden Teilfragen alles andre als „einfach" sei oder aber so einfach wie das berühmte Ei des Kolumbus (1928, S. 57), daß sie geradezu einer „kopernikanischen Umwälzung" gleichkomme (Kaftan-Festschrift S. 422). Denn nicht ist hier der Gottesbegriff das Erste und der Glaube das Zweite, vielmehr wird die religiöse Erfahrung als die Bedingung für eine legitime Erörterung des Sinngehaltes Gott-Abgott in ausschlaggebenden Ansatz gebracht. So gewiß hier bei Luther der Gottesbegriff aller bloßen Statik entrückt wird und statt dessen dynamischen, funktionalen Charakter bekommt, sinnvoll erscheint nur im Akt der Bezogenheit des Vertrauens, der Hingabe des Herzens.

Daß es sich dabei aber nicht um einen Einfall handelt, der Luther nur kommt, sobald er zufällig den Text des ersten Gebots erörtern will, brauche ich einem Forscher wie Thieme wohl nicht erst nachzuweisen. Ich erinnere nur an die Ausführungen in „Von Kaufhandlung und Wucher" 1524, wo Luther, ohne mit einer Silbe das erste Gebot zu erwähnen, über das Wesen der Bürgschaft spricht und sie als Sünde ablehnt, weil man dabei sich auf Menschen restlos verlasse und sie damit zum „Gott" mache. „Denn warauff eyn mensch trawet und sich verlesst, das ist seyn Gott" (W. A. XV, 299 Z. 9 f).

Indes würde Thieme wohl eher zu dem Zugeständnis sich bereit finden, daß Luthers Erklärung geradezu die Schlüsselstellung für eine im Gegensatz gegen jeden scholastischen Objektivismus sich bewegende Theologie ist, wenn sein Einwand nicht übersehen wird, daß Luther in der Formel: „Das Glauben .... machet beide, Gott und Abgott" und in der Formel „gehören zuhauf, Glaube und Gott" gar nicht an den einigen, wahrhaftigen Gott denkt, sondern an den Sinngehalt des Wortes ‚Gott': ‚Gutgeber und Nothelfer' (1928, S. 62, vgl. 1927, S. 266 und 1929, S. 204 f.). Thie-

mes „gar nicht“ würde ich freilich meinerseits verbessern in ein „nicht nur“. Aber um darüber Klarheit zu schaffen, sind wir zu einer genaueren Analyse der Erklärung Luthers genötigt. Denn Wobbermin hebt zwar durch Sperrung in der Kaftan-Festschrift (S. 421) hervor, daß für Luther das Trauen des Herzens mache beide, Gott und Abgott, geht aber, soweit ich sehe, dieser Linie nirgends eigens nach.

Es ist aber kein Zweifel, daß in Luthers Erklärung zwei Gedankengänge völlig disparater Art durcheinanderlaufen, die genauestens unterschieden werden müssen. Nur daß diese Einsicht alles vorhin gegen Thieme Gesagte nicht etwa neutralisiert, sondern vollends bestärkt.

Der eine Gedankengang, es ist (wie ich hervorheben möchte) der methodisch übergreifende, erörtert den Sinngehalt der Worte Gott und Abgott in der oben entwickelten Weise: „das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abe-Gott“ (W. A. XXX. 1, 133, Z. 4). Noch einmal betone ich, das Grundlegende an diesen Ausführungen Luthers sei der in seiner existentiellen Deutung aufbrechende Gegensatz gegen allen Objektivismus traditioneller oder rational-spekulativer Art. Aber in diesen ganzen hierhergehörenden Ausführungen (133, Z. 17—134, Z. 17; bedingt gehört dazu auch 134, Z. 35—135, Z. 27) handelt es sich überhaupt nicht um eine eigentlich theologische Fragestellung nach dem einzigen Gott. Sondern um einen religionsphilosophischen Ansatz, genauer um Phänomenologie echter Frömmigkeit. Daß von Gott und Abgott zu reden sinnvoll sei nur als „Objekten“ religiöser Grundhaltung oder schrankenloser Hingabe des Herzens, die allein und ausschließlich „machet“ beide Gott und „abeGott“! Und nun ist es von größtem Interesse, daß Luther diese seiner eigenen religiösen Erfahrung entspringende Intuition, um sie evident zu machen, in Beziehung setzt zu geschichtlich objektivierter Fremdfrömmigkeit, diese letztere aber wiederum von der religiösen Erfahrung her deutet: „Denn es ist nye kein volck so rauchlos gewesen, das nicht einen Gottes dienst auffgerichtet und gehalten habe. Da hat yderman zum sonderlichen Gott auffgeworffen, dazu er sich guts, hülfe und trost versehen hat“ (134, Z. 35 ff.). Wer z. B. sein ganzes Herz an

das Geld hänge, dessen Gott sei Mammon, wer an die Geschlechtslust, für den sei es Venus, wer auf Reichtum Merkur usw. Man könnte versucht sein, hier geradezu den „religionspsychologischen Zirkel" zwischen religiöser Eigenerfahrung und geschichtlich objektiv gewordener Religion unbewußt vorgebildet zu sehen [1]).

Ganz anders die zweite Grundlinie. Hier geht es Luther nicht um das Wesen „echter" Frömmigkeit, um das spezifisch Religiöse des legitimen, d. h. echten „Gottes"gedankens, sondern vielmehr um den einzig *wahren*, den „rechten" Gott. Also ganz eigentlich um *Theologie*, um *Kritik echter Religion*, vor der der „Gott" echter Frömmigkeit zum leidenschaftlich bekämpften „abeGott" [2]) werden kann, den zu verehren ein Vergreifen am reinen Monotheismus ist — Götzendienst, wie ihn das Gebot verbietet. „Darümb ist nu die meinung dieses gepots, das es foddert rechten glauben und zuversicht des hertzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an yhm alleine hange" (133, Z. 9 ff.). Aber, so radikal der *sachliche* Gegensatz zwischen einer bloß phänomenologischen Betrachtungsweise und kritisch-theologischer Erörterung hier sich anmeldet, so ist es nicht minder bezeichnend, daß Luther *methodisch* diese Erörterung *unter dem einen Generalnenner* vollzieht: „das alleine das trawen und gleuben des

1) Vgl. die entsprechende Definition Wobbermins in „Systematische Theologie nach religionspsycholog. Methode", Bd. 1^2, S. 405 f. u. II, S. 7 f.

Das hätte dann auch eine Tragweite kritischer Art gegenüber Wobbermin. Denn Luther denkt nicht daran, durch die Beziehung der religiösen Erfahrung „zu dem objektiven Bestand der geschichtlichen Religion" sie vor Subjektivismus und Illusionismus zu bewahren (Kaftanfestschrift S. 422) — man vgl. die folgende Anmerkung —. Erreicht werden kann damit doch auch nur eine Abwehr des Verdachts individueller Willkür! In dieser Hinsicht treffe ich auch mit den sonst problematischen Ausstellungen Holls (Luther ^{2} 1923, S. 54, Anm. 1) zusammen.

2) Von da aus ist mir Wobbermins Satz, *alle* religiöse Erfahrung habe für Luther selbstverständlich und notwendig einen bestimmten Objektgehalt (Kaftanfestschrift S. 423), nicht recht verständlich. Eher gilt das Umgekehrte: daß es sich beim unrechten Glauben um eine Projizierung der eigenen selbstischen Wünsche ins Objektive handle! „Darumb die Heiden eigentlich yhren eigen erdichten dunckel und trawen von Gott zum Abgott machen und sich auff eitel nichts verlassen" (135, Z. 9 ff.), wie Wobbermin selbst zitiert!

hertzens machet beide Gott und abeGott" und darum fortfährt: „Ist der glaube und vertrawen recht, so ist auch dein Gott recht ... Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott" (Z. 4 ff.).

Liegt aber für Luther aller Nachdruck auf dem „rechten" Glauben und Vertrauen, so gilt es nun den Kriterien desselben nachzugehen. In der Intensität des Vertrauens kann das entscheidende Merkmal nicht zu suchen sein, denn die Schrankenlosigkeit der Hingabe des Herzens ist der spezifisch religiöse Wesenszug, der als übergreifendes Moment dem rechten Glauben mit dem „Aber"-glauben gemeinsam eignet (134, Z. 5). Die Kriterien liegen demnach nicht in der psychologischen Ebene, sondern vielmehr in der Intentionalität des Vertrauens, in dem „worauf". Dinge oder Güter, die man „ynn beutel stecken oder ynn kasten schliessen kan" (134, Z. 21), sind niemals würdiges Objekt religiöser Hingabe. Weil schrankenlose Hingabe Unterwerfung bedeutet unter die Herrschaft eines „Objektes", ein sich davon schlechthin abhängig machen. Wir könnten mit Luther fortfahren, daß in inferioribus, über das, was unter ihm steht, der Mensch gerade Herr sein und bleiben müsse, statt sich seinerseits beherrschen zu lassen (W. A. XVIII, 781, Z. 8 ff.). Nun hat Vertrauen im prägnanten Sinn nur statt zwischen Personen, so gewiß es Anerkennung eines andern ist als Person oder sittlichen Willens und damit Anerkennung einer ihn beherrschenden Unbedingtheit (man vgl. dazu die prachtvollen Ausführungen W. A. VII, 25, Z. 5 ff.). Aber gerade von hier aus wird nun auch das Recht der Hingabe an geschichtliche Personen problematisiert, wie das schon oben bei der Frage der Bürgschaft zum Ausdruck kam. Denn ein solches Vertrauen kann, gerade wenn es Ausdruck sittlichen Ernstes ist, nie über die Bedingtheit des anderen hinwegtäuschen, in die er durch seine kreatürliche Bestimmtheit und durch seine Schuld verstrickt ist. „Man soll keynem menschen trawen noch sich auff yhn verlassen, sondern alleyne auff Gott. Denn menschlich natur ist falsch, eittel, lügenhafftig und ungewiß ... seyns leybs und guts keyn augenblick sicher" (W. A. XV, 299, Z. 3 ff.). Die „creaturn" sind also bestenfalls „hand, rohre und mittel, dadurch Gott alles gibt". (W. A. XXX. 1, 136, Z. 8 ff.) Von rechtem Vertrauen gilt also, daß es „hyndan setze alles was auff erden ist"

(134, Z. 33.) Wir fassen zusammen: reines Vertrauen als schrankenlose Hingabe wäre nur einem solchen Personwillen gegenüber zu rechtfertigen, dessen analytisches Wesensmerkmal die Unbedingtheit schöpferischer und unerschöpflicher reiner Güte wäre, in dem sich ebendarin die Macht des Transzendenten in unmittelbarer Konkretheit manifestierte, daß er reines Vertrauen erst begründet. Das aber ist die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, die allein zum Herrn über unsre Seele werden darf. „Also das Gott (wie gnug gesagt) alleine der ist, von dem man alles guts empfehet und alles unglücks los wird ... als der ein ewiger quellbrun ist, der sich mit eitel güte ubergeusset und von dem alles was gut ist und heisset ausfleusst" (135, Z. 33 ff) [1]).

Wir stehen jetzt an einer entscheidenden Wende! Wird gefragt nach dem rechten Gott, so weist Luther auf das rechte Vertrauen, das da sei creatrix divinitatis non in persona, sed in nobis (W.A. XL. 1, 360), das einzig mögliche Erkenntnisorgan Gottes. Fragen wir nach den Kriterien rechten Vertrauens, so werden sie umgekehrt gerade in seiner Intentionalität gefunden auf den allein und einzig guten Willen, der als Möglichkeitsbedingung reinen Vertrauens dessen logische Voraussetzung ist. Es ist in der Tat so, wie Wobbermin es ausdrückt, „daß die allein zureichende und letztlich allein entscheidende Instanz die wechselseitige Beziehung der beiden Momente aufeinander ist" (Kaftanfestschrift, S. 424). Hier, bei der theologischen Frage nach dem wirklichen Gott begegnen wir also dem reformatorischen Kanon, daß fides et promissio sunt correlativa (Römerbriefvorlesung ed. Ficker Gl. 10, 22; Schol. 16, 9; 18, 10,

1) Von hier aus wird es, wie auch Thieme mit Recht zeigt (1927, S. 264, Anm. 1, vor allem Stud. u. Krit. 1929, S. 91 ff.), unmöglich, das entscheidende Kriterium rechten Vertrauens nach Luthers Katechismusauslegung darin zu sehen, daß es „frei von irdischen Wünschen, von eudämonistischem Begehren sei" a. a. O. Luther ist nicht so übergeistlich, den Vorsehungsglauben auch auf die kleinsten Alltagsdinge zu erstrecken (siehe oben statt allen weiteren Belegen). Es ist im Blick auf die Auslegung des ersten Gebots beinahe unfaßbar, wie Holl S. 55 schreiben kann, es mache „für Luther keinen Unterschied, ob im Heidentum ein irdisches oder in jenem herrschenden Christentum ein ewiges Gut erstrebt wird." Richtig daran ist doch nur, daß rechtes Vertrauen Gott nie zum Diener irdischer oder geistlicher Wünsche, zum „Mittel" erniedrigen kann und darf.

16 u. 21). „Denn die zwey gehören zuhauffe, Glaube und Gott" (133, Z. 7). Diese „fides-promissio-Korrelation", wie ich sie zu nennen pflege, ist als solche in methodischer wie sachlicher Hinsicht unaufhebbar um des Wesens der Religion willen als eines Beziehungsverhältnisses. Sie ist der bahnbrechende Kanon aller sich selbst verstehenden, reformatorisch orientierten Theologie. Methodisch: dem scholastischen Objektivismus setzt Luther sein existentielles Denken entgegen — „dan was hilfft dichs, das gott got ist, wan er dier nit eyn got ist"? (W. A. II, 137, Z. 6). Sachlich: dem Subjektivismus einer in sich beschlossenen, anthropozentrisch verkehrten Frömmigkeit die Objektivität Gottes als des allein guten Willens, die Norm der Offenbarung — verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides (W. A. VI, 514, Z. 19). Und dies beides in dauerndem Wechselbezug — Ubi enim est verbum promittentis Dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis, ut clarum sit initum salutis nostrae esse fidem, quae pendeat in verbo promittentis dei (ibid. Z. 13 ff.) [1]). Keine Offenbarung ohne Glauben, kein Glaube ohne Offenbarung.

Denn, trotz dem Widerspruch Holls (a. a. O.) [2]), hinter den Ausführungen über den rechten Glauben steht das zweite Hauptstück, steht Luthers zentrale reformatorische Erfahrung, sein Christozentrismus: „Denn wir kunden ... nymer mehr dazu komen, das wir des vaters hulde und gnade erkenneten on durch den HERRN Christum, der ein spiegel ist des veterlichen hertzens" (W. A. XXX. 1, S. 192, Z. 3 ff.). Wobbermin ist darum durchaus im Recht, wenn er meint, das Kriterium für den rechten Glauben gewinne Luther dadurch, daß er ihn in Beziehung setze zur Gottesoffenbarung der

1) Das hiermit Gemeinte ließe sich auch auf Luthers Formel bringen von der Identität der iustificatio dei passiva und der iustificatio nostri active a deo (cf. mein Gottesgedanke S. 214 f.), wozu ich Thiemes Zustimmung sicher zu sein meine (1929, S. 206).

2) cf. auch die Ausführungen Holls S. 73, die ich ablehne. Ich verweise auf meine Schrift über Luthers Gottesgedanken bes. S. 147 f., 154 f., 225 ff. Christus centrum omnium heißt es schon in der 1. Psalmenvorlesung W. A. III, 285, Z. 36. Dazu die sorgfältigen Ausführungen Thiemes, ZThK 1925, S. 351 ff.

hl. Schrift (a. a. O., S. 423). Aber eines freilich meine ich so scharf wie möglich hervorheben zu sollen, daß die damit inaugurierte Korrelation von Glaube und Offenbarung nicht vereinerleit werden darf mit dem oben besprochenen Zirkel von religiöser Eigenerfahrung und „objektivem Bestand der geschichtlichen Religion" (S. 422). Wenn Holl sich gegen diese Formulierung wendet (a. a. O.), so ist er nicht allein im Unrecht. Denn die von Wobbermin vertretene Identifizierung von „Gottesglaube" und „Gottesoffenbarung" speziell der hl. Schrift (S. 423) vernachlässigt die Einsicht, daß der Glaube der urchristlichen Gemeinde Zeugnis der Offenbarung ist, nicht aber die Offenbarung selbst, der gegenüber sie nur abgeleitete Bedeutung haben kann. Nur so läßt sich ein biblizistischer Dogmatismus wirklich vermeiden, nur so kann die Offenbarung zum Kriterium auch des biblischen Zeugnisses werden. Jener Zirkel würde nur aufzeigen können, was im historischen Sinne echte christliche Frömmigkeit ist, nie aber Kriterium ihrer gültigen Wahrheit sein können, Kriterium des „rechten" Glaubens. Von hier aus würde sich dann auch zeigen lassen, daß die von Wobbermin mit Recht befürwortete methodische Beziehung des Glaubens auf die Hl. Schrift keineswegs eine bloße „Nüancierung" jenes Zirkels bedeutet, daß also nicht jener Zirkel sie sich einzuordnen vermag, während umgekehrt die fides-promissio-Korrelation den Zirkel sich ein- und unterordnen muß, gemäß der Doppelpoligkeit der Beziehung des Eigenglaubens auf Gott (Christus als Offenbarung) und den Fremdglauben der christlichen, speziell der urchristlichen Gemeinde [1]).

Zum Schluß möchte ich nur noch auf Folgendes kurz verweisen. Es ist für Luthers Auslegung bezeichnend, daß er gerade das Vertrauen als „die" religiöse Funktion der Hingabe des Herzens in den Vordergrund rückt. Auch das entspricht seinem Gottesgedanken, daß reine Güte das väterliche „Herz" Gottes, also das Innerste seines Wesens ausmache; wie umgekehrt nur sich ausschenkende Güte zu reiner Hingabe bezwingt, zu einer Unterwerfung, die das Gegenteil heteronomen Unterworfenseins bedeutet. Von hier aus gewinnt auch das „Du sollst" einen eignen Sinn, nämlich den eines innerlichen Verpflichtungsbewußtseins im Gegensatz zu jedem heterono-

1) Näheres in meinem Aufsatz in Chr. W. 1926, Nr. 16.

men „Gesetz“: „so sind wir ia schüldig yhn darümb on unterlas zu-lieben, loben und dancken und kürtzlich yhm gantz und gar ... zudienen“ (184, Z. 36 f.). Und wenn Luther auch im Katechismus von Gottes-furcht redet (181, Z. 27), ja in den Katechismuspredigten vom timere wie vom fidere sagen kann: qui aliquid aliud timet, fidit, der setzt yhm das selbige zu einem Gott (59, Z. 12 f.), so steht doch das timere nie isoliert da, sondern neben der fides, richtiger: steckt es in der fides als ihr Exponent. „Timor ist auff der lincken seiten, fiducia auff der rechten“ (60, Z. 14 f.). Es ist der timor filialis, den er im Auge hat, der zum timor servilis nur wird, wo man nicht „sein wort als ein Göttlichen ernst annehme und gros achte“ (180, Z. 12 ff.). Das Strukturverhältnis von Gottesfurcht, Gottvertrauen und religiösem Verpflichtungsbewußtsein zeigt aufs deutlichste, wie sehr für Luther Religion und Sittlichkeit in eins zusammengeschmolzen sind, daß er keine „theozentrische“ Frömmig-keit kennt, die nicht im innersten soteriologisch bestimmt wäre, so gewiß Gott gerade in seiner Güte im existenten Sinn der „HERR“ ist und nur so.

Hoc est praeceptum, da alle doctores mit zu schaffen haben, ut intelligant sagt Luther in seinen Katechismuspredigten im Blick auf das erste Gebot (58, Z. 18 f.). In der Tat! Wenn es „die hohiste Abgotterey“ des Papsttums ist, daß das Gewissen „hulffe, trost und selickeit suchet ynn eigenen werken“ und damit „sich selbs fur Gott gehalten und auffgeworffen“ hat (135, Z. 17 ff.) — wer wollte be-haupten, daß protestantische Frömmigkeit das erste Gebot hinter sich habe und nicht mehr in Gefahr stünde, jeden Augenblick „katho-lisch“ zu sein? Aber unerschöpflich wie das Gebot für die praktische Frömmigkeit ist auch Luthers Auslegung für die Theologie, „da alle doctores mit zu schaffen haben, ut intelligant“.

Gibt es religiösen Instinkt?

Von

Prof. D. Arthur Titius, Berlin.

Unter den Wissenschaftsgebieten, auf denen Georg Wobbermin fruchtbare Anregungen gegeben hat, wird man an hervorragender Stelle die Religionspsychologie nennen, und so mag es mir gestattet sein, meinen Beitrag zu dem Ehrendenkmal, das Freundeshand ihm errichtet, eben der Religionspsychologie zu widmen. Wobbermins Bemühen war stets an dem Ziel orientiert, aus der Psychologie Anleitung für das Verständnis der religiösen Erkenntnis und zumal für die innere Begründung ihrer Wahrheitsgewißheit zu gewinnen; damit war als Ausgangspunkt Schleiermacher und als Zielpunkt die Einarbeitung der neueren religionspsychologischen Gedanken, sagen wir kurz von James, in die grundlegende Auffassung gegeben. In klarer und sicherer Methode wurden in der Auffassung der Schichten des religiösen Bewußtseins und in der Ergänzung des Abhängigkeitsgefühls durch Gefühle der Geborgenheit, der Sehnsucht und der Verpflichtung Ergebnisse erzielt, von denen ich urteile, daß sie den heute Mode gewordenen Zweifel am „Psychologismus", sogar an gründlicher und methodischer psychologischer Orientierung unserer Erforschung der religiösen Probleme, sicherlich überdauern werden. Dabei bleibt selbstverständlich Weiterführung der Forschung und Ergänzung der Gesichtspunkte hier, wie in jeder Wissenschaft vorbehalten, und auf einen ergänzenden Gesichtspunkt wünsche ich die Aufmerksamkeit zu lenken. Wobbermin hat zwar stets festgehalten, daß das religiöse Erleben selbst noch etwas anderes bleibe, als unsere notwendig angleichende und rationalisierende Aussage zu erfassen vermag, aber seine leitende Tendenz, wie auch der Einfluß seiner Vorbilder brachten es mit sich, daß er jene psychologischen Elemente der Religion be-

vorzugte und mit sicherer Hand festhielt, die der Uebersetzung in die Sprache des Gedankens den geringsten Widerstand entgegensetzen. Gefühle der Abhängigkeit, Geborgenheit, Sehnsucht, Verpflichtung u. dgl. gehören zweifellos der obersten Schicht des Gefühlslebens an, sind im Grunde rationale Musterbilder der Gefühle, die jedermann zu haben wünscht und in ihrem Werte anerkennt. Aber man wird zugeben, daß unsere wirkliche religiöse Situation von der Höhe wie von der Allgemeinheit solcher Gefühle sehr wenig an sich trägt, und eben diese Differenz möchte ich betonen, um die Frage nach den psychologischen Momenten des Alltagslebens unserer Religion zu stellen. Nachdrücklicher kann man sie nicht stellen, als wenn man das Problem des religiösen Instinkts ins Auge faßt. Zwar sind es, wie es scheint, selten begangene und unsichere Pfade, die unsere Untersuchung damit betritt, aber wenigstens das Problem selbst ist damit deutlich gestellt.

Der Begriff des Instinkts hat seinen eigentlichen Ort in der Tierpsychologie und macht hier infolge der ihm anhaftenden Dunkelheiten große Schwierigkeiten. Sind doch die Instinkthandlungen und somit auch ihre Auslösung uns nahezu ganz undurchsichtig. Daher bevorzugt die physiologische Kausalbetrachtung den Begriff des Reflexes (für die niedersten Tierformen des Tropismus). Indes wird man Gustav Kafka darin beipflichten müssen, daß die Begriffe des Instinktes und des Reflexes zwar verschieden geformt sind, hier nach der Kausalbeziehung, dort nach der Finalbeziehung, daß man aber (wenn man die ursprüngliche Beziehung des Reflexes auf die zentrale Leitung, wie es in der Tierpsychologie unumgänglich ist, zurückstellt) inhaltlich einen Unterschied der Begriffe nicht konstatieren kann. Was sie zum Ausdruck bringen, ist in beiden Fällen ein bestimmtes Gerichtetsein des Organismus, das auf gewissen Anlaß hin entsteht und unter normalen Umständen ein bestimmtes naturgemäßes Ziel erreicht, ohne doch desselben bewußt zu sein. An der Analogie mit der Willenshandlung bemessen, ist also die Instinkthandlung dadurch charakterisiert, daß weder das auslösende Empfindungselement noch die ein bestimmtes Ziel setzende Determination deutlich hervortritt, gleichwohl aber die Richtung auf ein bestimmtes Ziel mehr oder minder deutlich sich geltend macht. Dies

Verhalten aber ist nicht individuell erworben, sondern ererbter Besitz der ganzen Gattung. Von der sog. mechanischen, d. h. gegen jede Zielsetzung gleichgültig gedachten Wirkungsweise ist die hier in Rede stehende organische Kausalität dadurch unterschieden, daß sie ein objektives Ziel, den Bestand des Organismus und die Erhaltung seiner Art unter normalen Umständen sichert; keineswegs aber ist ausgeschlossen, daß die Sicherung durch Automatismen erreicht wird. Ferner ist diese Kausalität nur als geschichtlich geworden vorstellbar, bietet weithin auch die Grundlage für Leben und Geschick des einzelnen Individuums und erweist sich daher, wie wenigstens beim hochentwickelten Tiere unzweifelhaft hervortritt, als elastisch und plastisch genug, um in individueller Weise weitergebildet, u. U. umgebildet zu werden.

Um den Begriff des Instinkts auch auf den Menschen und sogar auf das menschliche Geistesleben mit Fruchtbarkeit anwenden zu können, bedarf es einer sauberen Trennung der instinktiven von den höheren geistigen Funktionen; die Grundlage dazu ist durch den Instinktbegriff der Tierpsychologie bereits gegeben. Im Unterschiede zu individuell erworbenen Fähigkeiten muß es sich um angeborene handeln. Indes angeboren bzw. ererbt sind beim Menschen auch viele individuelle Fähigkeiten; daran fehlt es auch in der Tierwelt nicht, doch werden wir es zur Sonderart des Menschen rechnen, daß hier die Individualisierung (und zwar die angeborene) einen besonders hohen, sonst nirgends beobachteten Grad erreicht. Im strengen Sinne wird man instinktiv nur allgemeine gattungsmäßige Funktionen nennen, ohne doch die Uebergangsform des angeborenen Individuellen von dem Bereich des Instinktiven ganz ausschließen zu können. Der Gesichtspunkt des Gattungsmäßigen läßt sich in seinem Gegensatz zu den höheren geistigen Funktionen auch dadurch charakterisieren, daß es sich im Instinkt um wenig komplizierte, psychologisch möglichst einfache und primitive Aeußerungen handeln muß; insbesondere wird man hier Beziehungen erwarten, die nach der organischen Seite hin liegen und in denen die enge Zusammengehörigkeit und Verbundenheit des Leiblichen und Seelischen hervortritt: am schärfsten würde eine solche hervortreten, wenn es gelänge, Automatismen aufzuweisen, die den Verlauf der Hand-

lung bestimmen oder wenigstens regelnd in denselben eingreifen. Auch muß der objektive Zweck, der durch die Instinkthandlung realisiert wird, nicht ausschließlich und rein geistig erfaßbar sein; sondern wir werden erwarten, daß er einen biologisch definierbaren Charakter hat, wenn er auch bei dem erfahrungsmäßigen Reichtum der Natur nicht im Biologischen restlos aufzugehen braucht. Instinkt im strengen Sinn liegt nur vor, wo eine Handlung ohne Zielbewußtsein vollzogen wird, aber selbstverständlich wirkt auch dann, wenn im Falle der Wiederholung auch eine Zielvorstellung entsteht, die instinktive Grundlage noch immer mit und bewahrt vor Abwegen. Umgekehrt kann natürlich die Instinktivität sich so weit steigern, daß nicht nur Zielbewußtsein, sondern Bewußtsein überhaupt fehlt, und die Handlung, wie beim Nachtwandler, unmittelbar aus dem Unbewußten hervorbricht. Aber auch der Fall ist denkbar, daß der Instinkt (wofür beim Menschen der Geschlechtsinstinkt den deutlichsten Beleg bietet) seines Zieles nicht völlig sicher ist, sondern an einer Unbestimmtheit leidet, die erst in einer Reihe von Anläufen das Ziel zu realisieren vermag, in Einzelfällen vielleicht es dauernd verfehlt. Nur die Tatsache der unwillkürlichen, ererbten Gerichtetheit gehört zum Wesen des Instinkts, muß aber mit den angeführten anderen Elementen zusammengenommen werden, um als Instinkt zu gelten, denn rein für sich genommen eignet sie auch höchsten Geistesformen, zumal aller Genialität.

Diese Ausführungen werden hinreichen, um unserer Fragestellung einen präzisen, genau umschriebenen Sinn zu geben. Nicht darum handelt es sich, in die religionspsychologische Debatte ein neues Wort einzuführen, sondern um die Frage, ob die in dem Begriff Instinkt zusammengefaßten Merkmale psychischen Geschehens zum Teil oder wohl gar in ihrer Gesamtheit auch an religiösen Vorgängen nachweisbar sind. Sicher ist ja von vornherein, daß das Reich der Religion durch die Analogie mit dem Instinkt psychologisch nicht entfernt umfaßt werden kann. Es ist leicht, auf die außerordentliche Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit der religiösen Formen, auf das anscheinende Absterben des religiösen Triebes in unsern Kulturzentren, auch auf jene hohen Gestaltungen der Religion hinzuweisen, die an erhabener Geistigkeit und innerem Reichtum keiner anderen

Art geistiger Formung nachstehen, aber damit wird noch keineswegs ausgeschlossen, daß auch sehr Primitives, Unentwickeltes echte Religion sein kann, und daß wir hier den Wurzeln der Religion (oder doch wenigstens einer Wurzel) näherkommen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die entscheidenden Tatsachen: An der ganz allgemeinen Verbreitung der Religion kann (wenn man von den noch besonders ins Auge zu fassenden Bedingungen der modernen Kultur absieht) ein Zweifel nicht bestehen. Trotz aller dahin gerichteten Bemühungen unserer Ethnologen ist es nicht gelungen, einen Stamm zu finden, der ohne heilige Riten wäre. Die neueren Forschungen haben den Schluß zwingend gemacht, daß schon der Mensch der Eiszeit nicht ohne Religion war. Bereits den Alten fiel die Allgemeinheit der religiösen Kulte auf, so daß sie den Zweck der Menschenschöpfung eben darin erblickten, daß er zum Dienste der Götter bestimmt sei. Diese Auffassung, die auch in dem Wort religio durchschimmert, läßt uns auch die Selbstverständlichkeit verstehen, mit der überall, im Altertum wie bei den heutigen Primitiven, die Religion als Sache des ganzen Stammes (bzw. des Staates) gilt; ein Mensch ohne Gottesverehrung ist nicht nur dem katholischen Mittelalter, er ist schon der gesamten Antike ein Tor und des Lebens nicht wert. Die bekannte Reaktion des Sakralrechts gegen den Frevel am Heiligen, die so manchen Philosophen traf, zeigt, daß man in der Religion eine allgemeine Verpflichtung des Menschengeschlechts sah, für die es eines Nachweises nicht bedurfte. Der soziale Instinkt, der hier reagiert, war ein religiöser.

Dieser Hinweis auf eine instinktive Grundlage wird durch die geradezu auffallende Einförmigkeit und Primitivität der Religion unterstrichen. Die Vorliebe für das Archaische in der Religion ist bekannt. Nicht das künstlerisch ausgeführte Madonnenbild ist das verehrteste, sondern das schlichte Symbol der Volksfrömmigkeit, das unter den Küssen der Verehrer Gestalt und Schöne verloren hat. Ueberall zeigt der Kult eine Vorliebe für das Althergebrachte, aus dem täglichen Leben schon Verschwundene und gleiche Neigung zeigt die Sprache der Frömmigkeit. Kult und Sitte, die in enger Verbindung stehen, sind überhaupt die ursprünglichsten und primitivsten unter allen Aeußerungen des Geistes. Es ist etwas Richtiges

daran, wenn man die Religion als die Urform bezeichnet hat, aus der die geistige Kultur und Gesittung der Menschheit herausgewachsen sei; wenigstens ist sie schon in den Anfängen der Kultur und auch bei einer Dürftigkeit und einem Tiefstand des Lebens, unter dem alle geistigen Produktionskräfte notleiden, noch sehr lebendig [1]). Nicht übersehen läßt sich auch, daß, wenn man weder auf die durch die Verschiedenheit der Lebensgewohnheiten bedingte Mannigfaltigkeit der Riten noch auf die intellektuell bedingte Differenz der Glaubensweisen, sondern auf den inneren religiösen Gehalt achtet, dieser sehr gleichmäßig, ja für weiteste Religionsgebiete geradezu einförmig zu nennen ist. Man beachte nur, wie in der Anrede Gottes als des Vaters die hochstehende Religion weithin mit der primitiven übereinkommt. Das tiefe Wort, daß den Kindern Gottes Reich gehöre, enthält eine Wahrheit, die man zwar nicht erschöpft, aber auch nicht verfehlt oder gar profaniert durch den Satz, daß echte Religion nicht auf dem Wege gemachter Künstelei und Kompliziertheit erreicht werde, sondern Schlichtheit, Natürlichkeit, ideale Kindlichkeit (nicht aber Infantilismus) sei.

Nun machen freilich den Hauptbestandteil dessen, was wir unter Instinkthandlungen verstehen, unzweifelhaft organische Funktionen und Verrichtungen aus, und es erscheint befremdlich, mit ihnen ein so heterogenes sublimes Gebilde wie die Religion psychologisch unter den gleichen Nenner zu stellen. Indes darf nicht übersehen werden, daß man längst gelernt hat, auch den Spieltrieb, den Kunsttrieb wie geselligen Trieb der Tiere zu erforschen und folgerichtig sich gewöhnt hat, auch den entsprechenden menschlichen Funktionen eine triebmäßige oder instinktive Grundlage zu geben. Was nun aber die Religion betrifft, so darf man sich nicht durch gewisse hochentwickelte aber einseitige Formen der Religion, wie die Mystik, den Blick dafür trüben lassen, daß sie im allgemeinen der Eigenart des Menschen, der doch ohne Zweifel ein geistleibliches Wesen ist, Rechnung trägt. Die alten religiösen Tänze, Spiele und Festfeiern erweisen, daß nach dem Wort des Psalmisten „Leib und Seele sich

1) Man darf vielleicht als eine Spur des Primitiven auch die Tatsache in Anspruch nehmen, daß überall in der Religion der bildliche, anschauliche Ausdruck dem begrifflichen vorgezogen wird.

freuen in dem lebendigen Gott"; etwas von dieser Freude an dem gesamten Dasein hat bei all seiner Geistigkeit auch das Christentum sich zu erhalten gewußt, aber selbst der Buddhismus (s. u.).

Der Instinkt wird als Erklärungsgrund im allgemeinen nur für bestimmte einzelne, sei es auch komplizierte Handlungen herangezogen. Es erscheint von vornherein untunlich, von einer so begrenzten begrifflichen Grundlage aus eine so allgemein das ganze Leben umfassende Funktion, wie die Religion, zu deuten. Indes fragt sich doch, ob der gegenwärtige Zustand der Tierpsychologie, wo für bestimmt umgrenzte Einzelhandlungen ein ebenso isoliert gedachter Instinkt postuliert wird, auf die Dauer bestehen kann; dem Menschen gegenüber versagt diese Zusammensetzung des Gesamtverhaltens aus unberechenbar vielen Instinkten ohne Zweifel; auch in der Betrachtung der Religion ist demgemäß die Zersplitterung in einzelne Triebkräfte undurchführbar, zumal die religiöse Tendenz zur Regulierung des ganzen Lebens unverkennbar ist. Das schließt aber keineswegs aus, daß die spezifisch religiösen Akte eine eigene, charakteristische Form besitzen, in einzelnen, von allen andern stark abgehobenen Momenten durchlebt werden (wie etwa an Gebet, Andacht, Erleuchtung, Inspiration, Bekehrung, Wunder ganz durchsichtig ist) und auch an gewisse auslösende Bedingungen mehr oder weniger fest geknüpft sind. Besonders stark erweist sich nach den Befunden der Religionsgeschichte wie der Jugendpsychologie der Eindruck des Gewitters. Aber auch hier fehlt es nicht an analogen Eindrücken, besonders reichlich aus dem Weltkriege [1]). Gewiß fehlte es da nicht an Unglauben und selbst an Geringschätzung gegenüber religiösen Handlungen andrer, insbesondere bei den Intellektuellen, aber gerade der einfache Mann fand am ehesten den Weg zum Gebet. „Die vernichtende Wut des zerschlagenden, zerstampfenden, zersetzenden Materials" zwang so manchen auf die Knie, der das Beten nicht gewöhnt war. Es ist wohl kein Zufall, sondern hängt mit dem spontanen Auftauchen bekannter Melodien zusammen, daß gerade an geläufige Lieder wie „Befiehl du deine Wege" oder „Stille Nacht, heilige Nacht" bei passender Gelegenheit sich der religiöse Trieb anheftet und in ihnen

1) Eine kritische Sammlung ist sehr wünschenswert, meine obigen Ausführungen beruhen auf mir vorliegenden Aufzeichnungen.

sich kundtut[1]). Neben Stunden großer Not („Not lehrt beten") sind es besonders hohe Freuden- und Feierstunden, bei denen der religiöse Trieb wach wurde. Damit kommen wir von den äußeren Bedingungen zu der inneren Situation, in der der religiöse Trieb sich regt. Wo nicht besondere Anlässe den Trieb auslösen, wird es in der Regel einer inneren Vorbereitung bedürfen, die das Feld für ihn freimacht. Von jeher hat man solche Mittel angewendet wie das Fasten, die geschlechtliche Enthaltung, das Aufsuchen der Einsamkeit, das kultische Schweigen usw. Auch allerhand Stimulantien, Tänze, Narkotika, Selbstverwundungen usw. sind zur Exaltierung des Bewußtseinszustandes gebraucht; indes haben gerade die hohen Religionen andere als religiöse oder doch natürliche Mittel zur Steigerung des religiösen Triebes abgelehnt.

Besonders lehrreich sind in unserm Zusammenhange die Mittel der buddhistischen Versenkung. Nach fast lückenloser Anwendung aller Mittel zur Herbeiführung innerer Konzentration wird das ganze Leid der allgemeinen Vergänglichkeit und das ganze Grausen des Todes und der Verwesung bis zum Letzten durchgekostet. Als Folge dieser inneren Selbstvernichtung wird erwartet (und sicherlich auch oft erlebt) ein völliges Umschlagen der seelischen Stimmung, ein sanft dahinströmendes Glücksgefühl, das auch den Körper überschüttet, ihn ganz erfüllt und durchdringt „mit dem aus der Abgeschiedenheit geborenen Freuden- und Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt". Allmählich verblaßt die Luststimmung zu heiterem Gleichmut und geht schließlich in einen Zustand der gänzlichen geistigen Leere und Einförmigkeit über; auch der Körper ist in völlige Bewegungslosigkeit gesunken; die Atemzüge sind nicht mehr wahrnehmbar[2]). Hier wird nicht nur

1) Denselben Dienst kann der Gegenstand (Kreuz, Bild usw.) oder auch die Umgebung (Kirche), aber auch die Sitte leisten. So erklärt es sich, daß in den religionskämpferisch eingestellten Kreisen der russischen „Gottlosen" die Bilder der revolutionären Vorkämpfer an die Stelle der Heiligenbilder treten und eine Art religiöse Huldigung genießen, und daß überhaupt (wie bei unsern Monisten) sich bei ihnen eine Tendenz zu quasi-sakramentalen Handlungen und festem Ritus zeigt (J. Lagowskij in „Orient und Okzident" 1929, I, S. 65 ff.

2) Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, S. 18—20.

deutlich, daß der konzentrierte Lebenstrieb auf seine äußerste Gefährdung hin unwillkürlich reagiert, sondern die Annahme liegt nahe, daß in diesen übersteigerten somatisch-psychischen Zuständen gewisse Automatismen in Bewegung gesetzt werden, die den Verlauf der Erregung bis zu ihrem Abklingen beherrschen. Auch bei manchen Formen der Mystik, der Ekstase, des schamanischen Rausches wird man versucht sein, auf Automatismen, die denen der Hypnose nahe verwandt sein mögen, zurückzugreifen.

So wenig wir heute in der Lage sind, diese Prozesse bereits genau zu umschreiben, so wird man doch schwerlich an der Annahme somatisch-psychischer Gesetzmäßigkeiten auch für das religiöse Leben vorübergehen können. Wie eng überall Leibliches und Geistiges zusammengehören, zeigt vielleicht am deutlichsten der feste Zusammenhang der Gemütsbewegung mit den Ausdrucksbewegungen; diese sind nicht nur ein Ausdruck der Stimmung, sondern wirken auch auf diese zurück; so auch in der Religion; faltet man z. B. dem Hypnotisierten die Hände, so nimmt auch sein Gesichtsausdruck die Gebärde des Betenden an. Ferner zeigen die Ergebnisse der Jugendpsychologie eine weitgehende Beeinflussung des religiösen Verhaltens durch die Pubertätsperiode. Die Umschichtung des körperlichen und seelischen Lebens, die in dieser Periode zu erfolgen pflegt, die gesteigerte Spannung, Reizbarkeit und Labilität sowie der Mut zu eigener Entscheidung, die vielfach diesem Alter eignen, legen eine Veränderung auch der religiösen Einstellung nahe, auch wenn wir darauf verzichten, hier den mehrfach behaupteten Zusammenhang von Erotik und Religion zu diskutieren. Uebrigens könnte man versucht sein, für das Alter analoge Veränderungen anzunehmen, wenn man Goethes bekanntes Wort über den Mystizismus des Alters ganz ernst nimmt. Darauf, daß wir es mit einem somatisch verankerten primitiven Trieb zu tun haben, führt auch die Tatsache, daß manche Geisteskranke, insbesondere Melancholische, in deren normalem Leben die Religion stark zurücktrat, sich sehr intensiv mit religiösen Fragen beschäftigen. Nach plausibler physiologischer Annahme trotzen eben die primärsten Anlagen zu geistiger Tätigkeit den hemmenden oder zerstörenden Einflüssen der Krankheit am längsten.

Ohne Zweifel bleiben hinsichtlich der somatischen Beziehungen

der Religion noch große Dunkelheiten bestehen, deren Aufhellung weiterer Forschung vorbehalten werden muß. Dagegen liegt das triebmäßige Element der Religion so deutlich zutage, daß es nur selten verkannt ist. Ein besonders prägnanter Ausdruck ist der Tatsache der vorliegenden inneren Nötigung von A. Sabatier gegeben, indem er die Menschheit, wie sich selbst, als „unheilbar religiös" bezeichnet [1]). Den Einwand, daß doch weithin dieser Trieb im Absterben sei, beantwortet er mit dem Hinweis, daß Abwendung von einer bestimmten Religion noch keineswegs Irreligion bedeute, weist auch darauf hin, daß in Kreisen der der Religion Entfremdeten die neue Generation ein gesteigertes Interesse an ihr zu zeigen pflegt. Ergänzend möchte ich darauf hinweisen, daß auch der (zunächst individuelle) Verlust eines Instinkts nicht außerhalb des Bereichs der Möglichkeit liegt, wie denn unter den komplizierten Bedingungen der heutigen Kultur selbst unbezweifelt echte, einfache Instinkte (wie etwa der Stilltrieb der jungen Mutter) ersterben können. Insbesondere aber wird man sehr ernsthaft die Frage aufwerfen müssen, ob nicht die unbefriedigten religiösen Triebe der religiös Gleichgültigen in Wahrheit nur aus dem wachen Bewußtsein zurückgedrängt sind, in der Tiefe real fortbestehen und die innere Einheit und Tiefe des Lebensgefühls angreifen; eine nähere Begründung dieses Gedankens ist hier nicht angängig, erscheint uns aber als durchaus möglich. Fest steht jedenfalls auf Grund vielfacher Belege der Religionsgeschichte die Tatsache, daß die religiösen Vorgänge bis in Tiefen unseres Innenlebens herabreichen, die sich unserem Bewußtsein und auch der Willkür unseres Forschungstriebes nur schwer erschließen.

Auch auf die wichtige Frage der Uebertragung der Religion kann hier nicht eingegangen werden. So sehr ich geneigt bin, der weithin herrschenden Gefühlsverschwommenheit gegenüber den hohen Wert der „gesunden Lehre" für die Psychagogie zu betonen, wird man doch bei aller gebotenen Vorsicht an ihrer Analogie mit der Fremdsuggestion und u. U. selbst mit der Massensuggestion nicht vorbeikommen und auch hier eine bedeutsame Instanz für die Triebhaftigkeit der Religion zu konstatieren haben. Dagegen sei noch

1) Religionsphilosophie, deutsch von Aug. Baur 1898, S. 3, 21.

hervorgehoben, was ja auch die Religionsgeschichte belegt, daß allerdings der religiöse Instinkt bei der ihm anhaftenden Kompliziertheit einen hohen Grad von Unsicherheit und Unbestimmtheit zeigt, mehr ein „Suchen und Tasten" (Apostelgesch. 17, 27) als ein instinktsicheres Finden enthält, jedoch zur Ruhe erst kommt, sobald er gefunden hat[1]). Man wird daher unsicher bleiben, ob eine primäre religiöse Instinkthandlung anzunehmen ist, etwa bei dem (Gebets-)Schrei des Kindes nach dem (unsichtbaren) Vater in der Lebensnot, oder der Beisetzung des Schlummernden (Toten) im Schoß der Mutter Erde, die ja mit der Hockerstellung des buddhistischen Mönchs verwandt ist, oder ob nur eine allgemeine Einstellung in die harmonische Ordnung des Daseins als primäres Element anzunehmen ist, dessen Ausdruck von Anfang an sehr verschieden sein mochte. Auf alle Fälle wird man dem alten Eindruck von der natürlichen Christlichkeit der Seele (Tertullian), von ihrer Geschaffenheit auf Gott hin (Augustin) erst dann voll gerecht werden, wenn man diese Potenz nicht in einer verborgenen oder gar verlorenen Anlage zur Gotteskindschaft, sondern in einem immer wieder sich geltend machenden, ihr eingepflanzten Triebe zu Gott hin erblickt. Auch die viel verhandelte Frage nach dem religiösen Apriori scheint mir eine fruchtbare Behandlung nur auf dem Boden der Religionspsychologie finden zu können. Den klärenden und wichtigen Unterschied zwischen dem logischen und dem psychologischen Apriori in allen Ehren, aber man darf nicht übersehen, daß jedes reale psychologische Apriori notwendig auch ein logisches wird, d. h. eine die Gedankenbewegung regulierende Wirkung ausübt. Die religiöse Gedankenbewegung wird gewiß noch durch andere Gesichtspunkte mitbestimmt, aber daß die instinktive religiöse Triebgrundlage für sie entscheidend ist, wird man nicht ungestraft übersehen können.

1) Vgl. etwa J. Scheffler's Lied „Ich will dich lieben, meine Stärke", V. 3, 4.

Zum Begriff des Dialektischen.

Von

Prof. D. Friedrich Traub, Tübingen.

Wer in der Dogmatik der Gegenwart Umschau hält, wird das dreibändige Werk Wobbermins „Die systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode" in die vorderste Reihe stellen. Nachdem er schon vor Jahren die Losung einer religionspsychologischen Methode ausgegeben hatte, war es ihm nach dem Weltkrieg vergönnt, seine Losung in einer großzügigen Gesamtdarstellung zu verwirklichen. Bei aller Selbständigkeit der Konzeption bewegt sich sein Denken in der Linie, welche durch die Namen Schleiermacher und Ritschl bezeichnet ist. Damit ist zugleich gegeben, daß seine Theologie in „dialektischem" Verhältnis zu der Theologie steht, die man als die „dialektische" zu bezeichnen pflegt. Er hat sich auch wiederholt mit ihr auseinandergesetzt, am prinzipiellsten in dem Meißener Vortrag: „Der Kampf um die dialektische Theologie". (Chr. W. 1928, Sp. 98 ff.). Sein Haupteinwand geht dahin, daß das sola fide der Reformatoren ausgeschaltet und das sola gratia zum alleinigen methodischen Prinzip gemacht wurde. Wenn die Erkenntnis Gottes nicht vom Glauben aus gewonnen werde, dann bleibe als alleiniger Erkenntnisweg die ratio. So sei diese Theologie „ein letzter verzweifelter Versuch, die Frage nach Gott auf rationalem Weg, nämlich mittelst des dialektischen Denkens, zu beantworten". Vielleicht dient es der weiteren Klärung, wenn hier der Versuch gemacht wird, den vieldeutigen Begriff des Dialektischen so scharf als möglich zu bestimmen.

Es gibt einen ganz allgemeinen Begriff von Dialektik, nach welchem diese einfach das philosophische Denken überhaupt bedeutet. So versteht Plato unter *διαλεκτικὴ ἐπιστήμη* die Kunst des logi-

schen Verfahrens, durch welche man zur Erkenntnis des Seienden, der Ideen gelangt. So enthält Schleiermachers Dialektik die „Prinzipien der Kunst zu philosophieren". Dieser allgemeine Begriff von Dialektik bleibt hier außer Betracht. Es handelt sich für uns nicht um das Denken überhaupt, sondern um eine bestimmte Methode des Denkens. Wenn wir nach solchen sich als dialektisch bezeichnenden Methoden suchen, so ergibt sich als erster Typus des Dialektischen derjenige, der dem Wortsinn von dialektisch entspricht. Dialektik, mit *διαλέγεσθαι* zusammenhängend, ist die Kunst der Unterredung. Dialektisches Denken ist demgemäß dialogisches, gesprächsweises Denken. Es ist ein Gespräch zwischen zwei Partnern, das in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort verläuft. Das war die Dialektik des Sokrates. Mittelst ihrer will er den Gesprächspartner zur Erkenntnis seines Nichtwissens bringen. Die geläufigen Begriffe werden mit den Mitteln der Logik bearbeitet, die in ihnen steckenden Gegensätze und Widersprüche aufgezeigt und dieses Verfahren so lange fortgesetzt, bis die bis dahin gültigen Begriffe sich in Nichts auflösen. Die sokratische Dialektik ist hiernach ein Denken in Gegensätzen, die einander gegenseitig aufheben.

Dabei darf jedoch eines nicht übersehen werden. Daß das dialektische Denken ein Denken in Gegensätzen ist, folgt nicht schon aus dem *διαλέγεσθαι*, aus der Gesprächsform. Die Unterredungsdialektik ist nicht einfach gegensätzliche Dialektik. Daß es sich um Gegensätze handelt, vollends um unversöhnliche Gegensätze, liegt nicht an der Gesprächsform. Das *διαλέγεσθαι* der beiden Partner könnte auch mit einem positiven Ergebnis enden. Daß es beim sokratischen Gespräch ein negatives ist, hat seinen Grund nicht in der Form des Gesprächs. Das muß an der Sache liegen. Das Ergebnis wäre genau dasselbe, wenn das Denken sich nicht in der Form des Dialogs, sondern des Monologs vollziehen würde. Der Dialog hat also keine sachliche, sondern lediglich pädagogische, didaktische Bedeutung. Daraus folgt: wenn dialektisch = dialogisch ist, dann ist dialektisches Denken nicht notwendig ein Denken in Gegensätzen. Und umgekehrt: wenn man mit dialektischem Denken ein Denken in Gegensätzen meint, so ist zwischem dialektischem und dialogischem Denken ein grundsätzlicher Unterschied.

Von Karl Barth wird dieser Unterschied verwischt. Ihm ist dialektisches Denken ein Denken in Gegensätzen, die sich zu logischen Widersprüchen verdichten. Trotzdem versucht er das Wesen des dialektischen Denkens durch Heranziehen des dialogischen verständlich zu machen. (Dogmatik I, S. 456—463.) Es gehöre zu seinem Wesen, daß es nicht monologisch, sondern dialogisch sei, ein Denken in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort. Er übersieht, daß der Dialog nur didaktische, keine sachliche Bedeutung hat. Jedes Denken über jeden Gegenstand kann in dialogischer Form, in Frage und Antwort sich vollziehen. Was dabei herauskommt, ob eine friedliche Uebereinstimmung oder ein unversöhnlicher Gegensatz, hängt nicht an der dialogischen Form. Es ist daher falsch, wenn S. 456 aus dieser Form geschlossen wird, daß das Fragen immer weiter gehe und daß es grundsätzlich kein letztes Wort gebe, das dieser Bewegung von Frage und Antwort entzogen wäre. Das folgt nicht aus der Gesprächsform, die vielmehr beides zuläßt, daß es ein letztes Wort gibt und nicht gibt. Der Grund dafür, daß es ein letztes Wort nicht gibt, liegt in der von Barth vertretenen Sache, nicht in der dialogischen Form, die hier zu Unrecht herangezogen wird. Bultmann hat hier klarer gesehen, wenn er in seinem Aufsatz, „Die Frage der dialektischen Theologie" erklärt, daß zu dem Begriff des *διαλέγεσθαι* „gar nicht zwei (oder mehr) wirkliche Personen gehören, sondern daß das Denken als solches ein *διαλέγεσθαι* ist, das sich geradesogut auch als Monolog eines einzelnen abspielen könnte" (Zw. d. Z. 1926, S. 41). Diese richtige Einsicht wird dann freilich durch den nachfolgenden Satz wieder getrübt: „Die Zweiheit der *διαλεγόμενοι* hat nur den Sinn, den dialektischen Charakter des Redens (Denkens) als solchen zu garantieren." Man könnte es verstehen, wenn es hieße: „zu veranschaulichen" — das würde dem didaktischen Charakter des Dialogs entsprechen — aber verbürgen? Damit wird das Dialogische wieder mit dem Dialektischen verquickt. Wenn man den Unterschied beider erkannt hat, wird man zu dem Ergebnis kommen: die Dialektik als Dialog kann zur Aufhellung der Dialektik als eines gegensätzlichen Denkens nichts beitragen. Sie hat nur didaktische, keine sachliche Bedeutung.

Dem didaktischen Typus des Dialektischen treten nun aber

drei andere zur Seite, die das Gemeinsame haben, daß sie ein Denken in Gegensätzen sind, was der didaktische Typus wohl sein kann, aber nicht sein muß. Als zweiten Typus nenne ich denjenigen, den man als den rhetorischen bezeichnen kann. Ein Gedanke wird dadurch eindrucksvoll ausgedrückt, daß er in paradoxe, antithetische Form gefaßt wird. Die Sprache aller Zeiten und besonders die religiöse Sprache bietet dafür eine Fülle von Beispielen. Es seien nur zwei hier genannt. Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" sagt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemanden untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan." Und Paulus sagt 2. Kor. 12, 10: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark." In beiden Fällen soll trotz der widerspruchsvollen Formulierung nicht ein wirklicher Widerspruch konstatiert werden. Luther will nicht sagen, daß der Christ in derselben Beziehung ein Freier und in derselben Beziehung ein Knecht sei; sondern durch den Glauben ist er ein Freier und durch die Liebe ein Knecht. Und ebenso will Paulus nicht sagen, daß er in derselben Beziehung sowohl schwach ist als stark. Nur da liegt ein Widerspruch vor, wo von demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Prädikate ausgesagt werden, die genau in derselben Hinsicht gelten sollen. Paulus meint: Schwach bin ich an mir selbst, stark bin ich durch Christus. Das Schwachsein und das Starksein gilt nicht in derselben, sondern in zwei verschiedenen Beziehungen. Aber es ist auch klar: Die Wucht des Gedankens wäre nur abgeschwächt worden, wenn die zwei verschiedenen Beziehungen, in denen die Aussagen gelten, in die Formulierung aufgenommen worden wären. Der wuchtige Eindruck entsteht eben durch die knappe, den Schein des Widerspruchs in sich schließende Formulierung. Das Gegensätzliche, „Dialektische" ist also hier nur rhetorische Form. Der erste Typus des Dialektischen hat nur didaktische, der zweite nur rhetorische Bedeutung. Eine sachliche Bedeutung hat weder der erste, noch der zweite.

Anders ist es mit dem dritten Typus. Er hat da statt, wo die dialektische Aussage der Ausdruck eines realen Gegensatzes realer Faktoren ist. Der Mensch ist Fleisch und er ist Geist — ein Doppelwesen, in welchem zwei entgegengesetzte Faktoren vereinigt sind, die einander widerstreiten: das Fleisch gelüstet wider den Geist und

den Geist gelüstet wider das Fleisch. Gott ist gerecht und er ist gnädig. Zwei Potenzen sind in seinem Innern vereinigt, die miteinander in Spannung stehen. Nach seiner Gerechtigkeit straft er den Sünder; nach seiner Gnade vergibt er ihm. Und beides geht nicht beziehungslos nebeneinander her, sondern in der Vergebung richtet er zugleich. Wie im Innern Gottes der Ausgleich sich vollzieht, das hat er seiner Weisheit vorbehalten. Wir können keine Aussagen darüber machen. Aber wenn wir von Gerechtigkeit und Gnade in Gott reden, so wollen wir damit sagen, daß Gott in einer uns unerforschlichen Weise die Spannung beider löst und so löst, daß beides zu seiner Geltung kommt.

Auch Barth redet von einer „realen Dialektik des Lebens". Sie besteht nach ihm darin, daß dem Menschen seine Existenz zur Frage wird. (Dogmatik S. 76.) Dies geschieht dann, wenn der Mensch vor Gott steht und des Widerspruchs inne wird, in welchem seine ganze Existenz zu Gott steht. Und dann weiß er auch, daß dieser Widerspruch seine Tat und seine Schuld ist. Hier ist ganz klar, daß es sich bei dieser Dialektik nicht um den logischen Widerspruch entgegenstehender Urteile handelt, sondern um den realen Konflikt realer Mächte, des schuldbeladenen Sünders und des heiligen Gottes. Man kann hier in der Tat von einer „realen Dialektik" — oder mit Kierkegaard von einer „Existenzdialektik" reden, wenn auch letzterer Ausdruck bei Kierkegaard selbst einen andern Sinn hat. Um eine solche reale Dialektik dürfte es sich auch in dem Satz handeln: „Die Einheit des göttlichen Willens spaltet sich zur Zweiheit, um sich in der Ueberwindung dieser Zweiheit um so siegreicher als Einheit zu erweisen."

Neben den dritten Typus der realen Dialektik tritt nun aber der vierte, dessen Merkmal der logische Widerspruch ist. Beide Typen sind grundsätzlich von einander verschieden. In der „realen Dialektik" findet ein logischer Widerspruch nicht statt. Wenn dem Menschen seine Existenz zur Frage wird, weil er mit seiner Schuld vor dem heiligen Gott steht, so ist damit keine Situation bezeichnet, deren Ausdruck zu logisch widersprechenden Urteilen führen müßte. Die „Dialektik" ist nicht logischer, sondern realer Art. Die Dialektik im Sinn des logischen Widerspruchs ist also ein neuer, grundsätzlich verschiedener Typus.

Als philosophischer Vertreter dieses Typus kann in gewissem Sinne Hegel gelten. Nur muß man von vornherein im Auge behalten, daß die Hegelsche Dialektik nicht bloß logische, sondern zugleich metaphysische Bedeutung hat. Was Hegel unternommen hat, ist das Höchste, was menschliches Denken sich als Ziel setzen kann. Er will die Welt und den Weltprozeß verstehen als die Entwicklung der absoluten Idee oder des absoluten Geistes oder Gottes. Die Voraussetzung, die er dabei macht, ist die Identität von Denken und Sein, vermöge deren es möglich ist, das Sein auf logischem Wege zu deduzieren. Dies geschieht dann durch die „dialektische Methode", wie Hegel selbst sein Verfahren nennt. Er meint damit die von ihm behauptete Selbstbewegung des Begriffs und zwar soll diese Bewegung immer eine dreigliedrige sein. Der Begriff schlägt um in sein Gegenteil, und aus den beiden Gegensätzen entwickelt sich dann als Drittes die höhere spekulative Einheit. Thesis, Antithesis, Synthesis sind die drei Stufen des dialektischen Prozesses. Nehmen wir als konkretes Beispiel das Dogma von der Dreieinigkeit. Thesis: Ein Gott und drei Personen, 1 = 3. Antithesis: 1 und 3 widersprechen sich. Gott kann nicht zugleich einer und drei sein. Synthesis: Die spekulative Trinitätslehre Hegels — die Idee in ihrem Ansich der Vater, in ihrem Fürsich der Sohn, im An- und Fürsich als Bewußtsein der Identität des Göttlichen und Menschlichen der Geist. In der Synthese sind die entgegengesetzten Begriffe der These und Antithese aufgehoben — „aufgehoben" in dem Doppelsinn, den dieser Begriff bei Hegel hat: zugleich verneint und aufbewahrt.

Aber eben an diesem letzteren Begriff zeigt sich auch die Selbsttäuschung, die bei dieser „dialektischen Methode" mitunterläuft. Mit dem „aufgehoben" = „verneint" mag es stimmen. In der Tat, das Dogma ist verneint. Aber ist es auch aufbewahrt? Was in der spekulativen Trinitätslehre auftritt, das sind nicht mehr die drei Personen des Dogmas, sondern metaphysische Potenzen. Von einer „Aufbewahrung" der These ist keine Rede. Das *πρῶτον ψεῦδος* aber ist schon der Satz: der Begriff schlägt in sein Gegenteil um. Das tut er nur, weil er einen Widerspruch in sich schließt. Dann aber ist er überhaupt kein richtig gebildeter Begriff. Einem solchen fällt es nicht ein, in sein Gegenteil umzuschlagen.

Neben den Philosophen Hegel stelle ich den Theologen Barth als Vertreter des vierten Typus von Dialektik. Im Grund sind beide freilich Antipoden. Von Hegelscher Dialektik will Barth nichts wissen. Dieses Unternehmen, den Weltprozeß aus Gott abzuleiten, ist ihm eine Hybris der Vernunft, die er verabscheut. Seine Dialektik ist anders motiviert und von anderer Art. Aber auch sie ist eine Dialektik des logischen Widerspruchs, nur daß es bei ihm keine „Aufhebung" gibt, wie bei Hegel. Die Gleichung 1 = 3, auf welche die Dogmatik S. 165 bei der Trinitätslehre hinausführt, der Satz, daß Jesus Gott und Mensch ist, der andere, daß die Bibel fallibel und infallibel ist — diese widerspruchsvollen Aussagen sind hier das letzte Wort. Das Wesen dieser Dialektik ist der logische Widerspruch.

Bei Barth sind also beide Typen vertreten: die reale und die logische Dialektik, ohne daß zwischen beiden unterschieden würde, obwohl sie grundsätzlich verschieden sind. Daß auch der didaktische Typ bei ihm sich findet und auch dieser mit dem logischen in eins zusammenfließt trotz der grundsätzlichen Verschiedenheit, wurde oben gezeigt. Schließlich fehlt natürlich auch nicht der rhetorische Typ; ja dieser ist am reichlichsten vertreten, zumal der Römerbrief ist voll davon. Im „Wort Gottes" heißt es S. 114: „Dieses Nein (der Bibel) ist eben Ja. Dieses Gericht ist Gnade. Diese Verurteilung ist Vergebung. Dieser Tod ist Leben. Diese Hölle ist Himmel. Dieser furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht." Wenn man diese rhetorische Dialektik aufzulösen sucht, wird man bald auf die reale, bald auf die logische stoßen, vielleicht auch nur auf die reale. Aber unter allen Umständen wird es im Interesse der Klarheit geboten sein, die vier Typen des Dialektischen auseinanderzuhalten: den didaktischen, den rhetorischen, den realen und den logischen.

Auf Grund dieser Unterscheidung wird sich nun auch die Frage beantworten lassen, ob das Dialektische notwendig zum Wesen der Theologie gehört. Bezüglich des dialogisch-didaktischen Typus wird die Frage zu verneinen sein. Natürlich kann die Theologie in dialogischer Form dargestellt werden und im kirchlichen Unterricht wird das immer geschehen. Aber sie muß nicht dieser Form sich be-

dienen. Sie kann auch in monologischer Form vorgetragen werden, und in der wissenschaftlichen Theologie ist das die Regel.

Die rhetorische Dialektik ist ein notwendiger Bestandteil der religiösen Sprache; das „Dennoch" des Glaubens wird immer wieder zu dieser Ausdrucksform führen, und sofern die Theologie die Darstellung des Glaubens ist, wird auch sie der Sprache der Dialektik sich bedienen, zugleich freilich sich bewußt sein, daß es sich dabei nur um den formalsprachlichen Ausdruck handelt.

Einen unveräußerlichen Bestandteil jeder Theologie bildet der dritte Typus, die reale Dialektik, Gericht und Gnade, Sünde und Vergebung, Fleisch und Geist, Gnade und Freiheit, Prädestination und Heilsgewißheit — diese und andere Gegensätze sind der Ausdruck der realen Dialektik, die somit von der Theologie unzertrennlich ist.

Ist aber auch die Dialektik des logischen Widerspruchs ein wesensmäßiges Merkmal der Theologie? Von Barth wird, wie wir gesehen haben, die Frage bejaht, aber in einer Weise, daß die Bejahung zugleich eine Verneinung ist. Zum Wesen des dialektischen Denkens gehöre es, Position und Negation gegenseitig aufeinander zu beziehen, Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja o d e r Nein zu verharren (Wort Gottes S. 172). Ebenso wird vom biblischen Denken gesagt (S. 84): „Es versteift sich nirgends in endgültigen Positionen oder Negationen. Es hat kein Verständnis für das, was unser schwerfälliges Denken ein ‚ehrliches Entweder-Oder' heißt. Es liegt ihm am Ja immer so viel oder so wenig, wie am Nein; denn die Wahrheit liegt nicht im Ja und nicht im Nein, sondern in der Erkenntnis des Anfangs, aus dem Ja und Nein hervorgehen." Wird damit nicht die ganze Dialektik des logischen Widerspruchs wieder aufgehoben? Wenn am Ja und am Nein gleichviel und gleichwenig gelegen ist, dann werden ja beide gar nicht ernst genommen und zwischen einem nicht ernst genommenen Ja und einem nicht ernst genommenen Nein besteht auch kein Widerspruch. Die Dialektik hebt sich selber auf. Und was soll es heißen, daß die Wahrheit nicht im Ja und nicht im Nein liege, sondern in der Erkenntnis des Anfangs, oder wie es sonst heißt, in der „unanschaulichen Mitte"? Könnte zwischen dem

Ja und dem Nein nicht ebensogut das Nichts liegen, wie die Wahrheit?

Aber mag dem sein, wie ihm will — gehört nicht auch ganz abgesehen von Barth die logische Dialektik zum Wesen der Theologie? Gibt es nicht religiöse Tatbestände, welche begrifflich formuliert zu widersprechenden Urteilen führen? Ich habe früher in meinem Aufsatz über das Irrationale (ZThK, 1921, S. 391—424) zu zeigen versucht, daß dies nicht der Fall ist, und daß die Widersprüche, auf welche das theologische und religiöse Denken stößt, sich lösen lassen. Nur eine Ausnahme wurde festgestellt: das Verhältnis von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit. Ich sehe auch heute nicht, wie diese Dialektik zu überwinden ist, und neige wenigstens auf diesem einen Punkt zu einer „dialektischen Theologie". Man müßte sich denn mit der Auskunft von Nik. Hartmann beruhigen (Metaphysik der Erkenntnis, S. 412): „Widerspruchslosigkeit ist die negative Bedingung transzendenter Wahrheit. Doch gilt dies nur für den absoluten Verstand. Im endlichen Verstand kann sich sehr wohl widersprechen, was am realen Sachverhalt widerspruchslos koexistiert. Der endliche Verstand kann eben sehr wohl Möglichkeiten des Zusammenbestandes übersehen, weil er sie nicht a priori in ihrer Totalität überschauen kann."

Der Erkenntniswert der religiösen Vorstellung.

Von

Prof. Lic. Dr. Robert Winkler, Heidelberg.

Man kann wohl schon heute sagen, daß der Name unseres Jubilars vor allem mit der Geschichte der Bemühungen um die Methode der christlichen Dogmatik oder Glaubenslehre für immer verknüpft sein wird. Wobbermin sieht sich mehr als irgendein anderer Dogmatiker der Gegenwart bei seiner dogmatischen Arbeit selbst zu. Und so interessiert ihn auch bei seinen Fachkollegen im Grunde mehr als das dogmatische Ergebnis der Weg, der zu ihm führte. Daher hat alles, was Wobbermin zur theologischen Methode sagt, sein besonderes Gewicht, zumal dabei von ihm all das, was in den letzten hundert Jahren darüber gesagt wurde, in sorgfältigster Weise auf seine Berechtigung und seine „Wahrheitsmomente" hin untersucht wurde. Als Frucht dieser Arbeit ergab sich ihm die Empfehlung der religionspsychologischen Methode, einer Fort- und Umbildung des von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre angewandten Verfahrens.

Wobbermin selbst bezeichnet die religionspsychologische Methode näher als die Methode des religionspsychologischen Zirkels. Es kommt darauf an, „daß überall von den Vorstellungen der religiösen Ueberlieferung auf die hinter ihnen liegenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zurückgegangen wird, daß diese letzteren aus der Umhüllung andersartiger Motive und Faktoren herausgelöst werden, um in möglichster Reinheit, d. h. in ihrer spezifisch religiösen Bestimmtheit erkannt zu werden. Für diesen Zweck muß aber eine wechselseitige und in solcher Wechselseitigkeit stetig fortschreitende Klärung der geschichtlichen Ausdrucksformen des religiösen Lebens

und der eigenen religiösen Erfahrung vollzogen werden“ [1]). Es muß sich also die religiöse Eigenerfahrung erst selber recht kennenlernen an dem uns in der Geschichte vorliegenden religiösen Erleben, an das wir aber nur durch das Medium der uns geschichtlich tradierten religiösen Vorstellungen herankommen können. Und an diesen religiösen Vorstellungen wird das in ihnen pulsierende Leben wieder erst sichtbar, wenn die produktive Einfühlung religiöser Eigenerfahrung sie dafür durchsichtig gemacht hat. So fordert die Methode der systematischen Theologie nach Wobbermin einen lebendigen Kreislauf zwischen der religiösen Eigenerfahrung und den uns geschichtlich tradierten religiösen Vorstellungen, d. h. den religionspsychologischen Zirkel.

Freilich ist diese Methode, soweit bis jetzt beschrieben, nur eine allgemein religionswissenschaftliche. Zur spezifisch theologischen Methode besondert sie sich erst dann, wenn man eine andere Seite dieses Zirkels in Betracht zieht, auf die Wobbermin ebenfalls ausdrücklich aufmerksam macht [2]). Der religionspsychologische Zirkel fordert grundsätzlich und ausnahmslos die Wechselbeziehung zwischen Gott, bzw. der Offenbarung Gottes als dem objektiven und der menschlichen Glaubenserfahrung als dem subjektiven Pol [3]). Er ist also doppelseitig. Er weist nicht nur darauf hin, daß sich für die theologische Arbeit religiöse Eigenerfahrung (fides qua creditur) und geschichtlich vorliegende Glaubensvorstellung (fides quae creditur) gegenseitig bedingen müssen, sondern auch darauf, daß sich die theologische Arbeit nach dem von Luther in seinem Großen Katechismus vorgetragenen Grundsatz: Glaube und Gott gehören zu Hause zu richten hat. Erst die Berücksichtigung dieser „Innenseite“ des religionspsychologischen Zirkels kann die Theologie veranlassen,

1) Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit, in Abderhalden, Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, S.—D., S. 40.

2) Vgl. zu diesem Abschnitt die ausführliche Darlegung dieses Gedankens in meinen Aufsätzen: Die religionspsychologische Methode als pneumatische, in ZThK 1927, S. 186 ff. und: Der Sinn der systematischen Theologie, in Chr. W. 1927, Sp. 595 ff, die beide wieder auf mein „Geistproblem“ 1926 zurückweisen.

3) G. Wobbermin, Pneumatische oder religionspsychologische Methode in ZThK 1927, S. 57.

der Glaubensvorstellung eine Bedeutung für die Glaubenserfahrung zuzuerkennen. Denn erst im Lichte der Korrelation: Glaube-Gott kann die religiöse Vorstellung als die menschliche Fassung eines Offenbarungsgehaltes verstanden werden, an dem sich im Sinne der ersteren Auffassung des religionspsychologischen Zirkels die religiöse Eigenerfahrung religiös bereichern kann.

Erscheint, auf die Außenseite des Zirkels gesehen, die religiöse Vorstellung der Glaubenserfahrung gegenüber lediglich von sekundärem Belang zu sein, wie es klassisch in den „Reden" Schleiermachers vertreten wird, so tritt bei Achthaben auf seine Innenseite, der Gedanke in den Vordergrund, daß von der Glaubenserfahrung bestimmte Glaubensvorstellungen unbeschadet ihres Wesens gar nicht abzutrennen sind, wenn Glaube, wie es nach der an zweiter Stelle hervorgehobenen Polarität sein soll, ein Empfangen und Haben eines Offenbarungsgehaltes ist. Die religiöse Vorstellung ist nicht etwas, was nach Belieben zum Glauben hinzukommen oder auch wegbleiben könnte. Sekundär ist sie nur ihrer bestimmten Fassung nach, nicht aber nach ihrem Ueberzeugungsgehalt, den sie ausdrücken will. Der Glaube bleibt nicht mehr Glaube, wenn man die Glaubensvorstellung abkappt. Die religiöse Vorstellung wäre für das religiöse Erleben bedeutungslos, wenn sie nur Formgebung der im Glauben erlebten Innerlichkeit wäre. Es verlohnte sich dann gar nicht, im religiösen Interesse sich um eine möglichst adäquate vorstellungsmäßige Fassung dieser Innerlichkeit zu bemühen. Aber weil die religiöse Vorstellung dem religionspsychologischen Zirkel zufolge auch unter der Korrelation: menschliche Formgebung — göttlicher Offenbarungsgehalt steht, ist der Inhalt der religiösen Vorstellung für das religiöse Erleben nicht gleichgültig. Er bekommt einen Erkenntniswert. In welchem Sinn man auf Grund des religionspsychologischen Zirkels vom Erkenntniswert der religiösen Vorstellung reden kann, will ich im folgenden zu skizzieren versuchen.

Die Theologie hat seit Kants Wort: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" sich ihre wissenschaftstheoretische Position am besten dadurch sichern zu können gemeint, daß sie Glauben und Wissen möglichst streng voneinander schied. Nach dem Rückschlag in diesem Bestreben durch die von Hegel

beeinflußte Theologie war es besonders A. Ritschl, der den Dualismus betonte, indem er das Glauben als ein interessebetontes Werterkennen von dem uninteressierten Seinserkennen der Wissenschaft schied. Ritschl ist darin bis heute maßgebend für den Großteil unserer Theologie. Wenn von einem Erkenntniswert der religiösen Vorstellung geredet wird, so bedeutet das in einem gewissen Grade eine Auflockerung dieses starren Dualismus von Glauben und Wissen.

Die Behauptung von dem Erkenntniswert der religiösen Vorstellung soll durch die kritische Betrachtung zweier einander radikal entgegengesetzter Deutungen der religiösen Vorstellung erläutert werden. Die eine ist die Anschauung von dem Symbolwert der religiösen Vorstellung, die andere von ihrer Infallibilität.

I. Die Redeweise von einem Symbolwert [1]) der religiösen Vorstellung ist nicht eindeutig.

1. Sie kann zunächst meinen, daß die Vorstellung lediglich Symptom für eine religiöse Zuständlichkeit ist. Die Innerlichkeit des Glaubenslebens macht sich in einem Symbol bemerkbar. Es ist klar, daß in diesem Fall von einem Erkenntniswert der religiösen Vorstellung nicht gesprochen werden kann. Die Vorstellung ist rein durch ihr Vorhandensein, nicht wegen ihres Gehaltes Anzeichen für das Vorhandensein religiöser Innerlichkeit. Man kann psychoanalytisch aus der so aufgefaßten religiösen Vorstellung auf die religiöse Innerlichkeit und ihre Komplikationen Schlüsse ziehen. Die Vorstellung ist symbolisch heißt, sie ist retrospektiv. Daß sie etwas Erlebtes zum Ausdruck bringen will, ist nur Schein, nur Illusion. Sie spiegelt nur Leben wider, aber nicht Erleben, im Erleben Widerfahrenes. Wer die religiöse Vorstellung in diesem Sinn symbolisch nimmt, hat sie noch gar nicht in ihrem religiösen Charakter erfaßt.

2. Eine andere Deutung von symbolisch als Prädikat der religiösen Vorstellung ist folgende. Unser theoretisches Erkennen steht vor einer unlösbaren Aufgabe, wenn es sich dem religiösen Erleben zuwendet und es in sein rationales Begriffsnetz einfangen will. Nach Art der Mystik könne nur in symbolhafter Weise von dem

1) Vgl. dazu meine Aufsätze: Die Frage nach dem symbolischen Charakter des religiösen Erkennens, in Chr. u. W. 1929, S. 252 ff. und: Das Problem der Offenbarung, in Chr. u. W., 1928, S. 377 ff.

an und für sich unsagbaren, weil irrationalen religiösen Erleben gesprochen werden. Die Symbolhaftigkeit der religiösen Vorstellung resultiert jetzt aus der Hilflosigkeit rationaler Denkmittel angesichts des irrationalen Gegenstandes.

Es liegt dieser Auffassung die Meinung zugrunde, als ob die religiöse Vorstellung die begriffliche Bearbeitung religiösen Erlebens sei, die durch bekannte Formulierungen der Glaubenslehre Schleiermachers aufrechterhaltene Ansicht, als ob die religiöse Vorstellung aus der Reflexion über religiöse Gemütszustände entspringe. Religiöses Erleben und theoretisches Erkennen in dieser Weise zusammenbringen, heißt aber ihr Erzeugnis zu einem illegitimen Bastard machen. So wird man der Glaubensvorstellung nicht gerecht. Im Sinne des religionspsychologischen Zirkels ist sie nicht Reflexion *über*, sondern Reflexion *aus* dem religiösen Erleben *heraus*. Es wird in ihr nicht religiöses Erleben vom Standpunkt der Theorie aus zu fassen gesucht. Sie wäre sonst übergreifend theoretisch, und der Gebrauch der Vernunft, der dabei obwalten würde, wäre der von der Orthodoxie so genannte usus organicus. Die religiöse Vorstellung ist aber übergreifend religiös, und soweit sie von der ratio durchwirkt ist, steht sie dabei unter der Direktive des religiösen Erlebens. Die Orthodoxie spricht von einem usus instrumentalis der ratio und denkt dabei freilich nur daran, daß sie das Ordnungsprinzip für die aus dem religiösen Erleben stammende Wahrheit abzugeben hat. Darüber hinaus läßt aber die ratio dadurch, daß sie gleichsam die Kulissen dazu stellt, die religiöse Perspektive erst erscheinen. Die religiöse Wahrheit ist nicht schon fertig, bevor der betrachtende Blick der ratio auf sie fällt und sie zu fixieren sucht, sondern wird erst mit der Beihilfe der zwar nicht betrachtenden — das wäre der abzulehnende usus organicus — wohl aber der sich in die Sichtlinie der Glaubenserfahrung einschaltenden ratio — usus instrumentalis — fertig. Die religiöse Vorstellung ist nicht Deutung, bei der die Theorie nur Zuschauer bleiben würde. Die Theorie verhilft dem religiösen Erleben zum Schauen, macht aus dem Erleben ein *Bekennen*. Erst damit ist die religiöse Vorstellung wirklich religiös gewürdigt. Aber auch jetzt noch meint man von ihrem symbolischen Charakter reden zu können.

3. Die spezifisch religiöse Aussage ist das Symbol, das heißt jetzt: Das religiöse Erkennen ist intuitiv, und die vorstellungsmäßigen Ausprägungen der religiösen Ueberzeugung sind keine eigentlichen [1]). Daß das religiöse Erkennen, das in der Glaubensüberzeugung steckt, jedenfalls nicht ein Erkennen von der Art des naturwissenschaftlichen oder des historischen ist, ist richtig; es braucht hier nicht entschieden zu werden, ob damit sein intuitiver oder sein dialektisch oder sonstwie gearteter Charakter gegeben ist. Und richtig ist auch, wenn mit dem Ausdruck symbolisch auf den Bild- oder Gleichnischarakter der religiösen Vorstellung hingewiesen werden soll. Man könnte sich damit abfinden, wenn nicht diese Auffassung einer inneren Logik zufolge weitertriebe. Hinter der Bildersprache verbirgt sich der Verzicht auf Erkenntnis. So zeigt insbesondere das Nebeneinanderstellen der verschiedensten Bilder bei der Mystik, daß es das Motiv des Bildgebrauchs letztlich ist, nichts zu verraten. Die Symboldeutung kommt darauf hinaus, der religiösen Vorstellung ihren Erkenntniswert zu nehmen [2]).

Die Situation bei der Ablehnung des Erkenntniswertes der religiösen Vorstellung wird besonders lehrreich durch den Gedanken Kierkegaards, daß es keine direkte religiöse Mitteilung geben könne, veranschaulicht [3]). Das Entscheidende an der Vorstellung soll gar nicht ihr Wahrheitsgehalt sein, sondern ihre Impulskraft, religiöse Innerlichkeit zu wecken. Eine religiöse Unwahrheit könnte den gleichen Dienst tun, wenn sie nur geeignet ist, den anderen dazu freizumachen, sich religiöse Innerlichkeit anzueignen. Die dargebotene religiöse Vorstellung ist dafür nur ganz äußerlicher Anlaß.

In der Linie dieser der mystischen ganz parallelen Theorie liegt auch der Grundgedanke der dialektischen Theologie [4]). Ihre Grundvoraussetzung ist nach Bultmann, daß die einzelne Aussage nicht über die Wahrheit verfügt, sondern daß sie ihren Sinn nur gewinnt in

1) Th. Odenwald, Protestantische Theologie, 1928, S. 91.

2) Vgl. dazu meine ausführliche Begründung in dem Aufsatz: Das Schweigen der Mystik — das Bekenntnis des Glaubens, in NKZ 1927, S. 598 ff.

3) Ges. Werke, Diederichs, Bd. 7, 1910, S. 160 ff

4) Auf den Zusammenhang K. Barths mit der Mystik habe ich schon in NKZ a. a. O. S. 604 hingewiesen. Inzwischen ist die Schrift von W. Oepke: Karl Barth und die Mystik, 1928, erschienen.

Verbindung mit einer Gegenaussage auf Grund der Beziehung beider Aussagen auf eine unanschauliche Mitte [1]). Wie es Klöster gibt, in deren Refektorien der Ehrenplatz bei jeder Mahlzeit mit vollem Gedeck zubereitet, dann aber unbesetzt gelassen wird, so ist das Freibleiben der Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre, der Sinn der dialektischen Theologie, sagt Barth selbst [2]).

Bei Kierkegaard ist das Motiv der Ablehnung des Erkenntnisgehaltes der religiösen Vorstellung durch seine Leugnung der Möglichkeit einer direkten Mitteilung des Religiösen ohne Zweifel das Wertlegen auf die Aneignung. Ganz analog dazu will die Redeweise von der Symbolhaftigkeit der religiösen Vorstellung ihre Erlebnisverwurzelung und Lebensabhängigkeit herausheben. Und deshalb findet sie auch heute wieder in unserer Theologie Eingang, zumal das Wort symbolisch unter dem Einfluß des Symbolbegriffs der Creuzerschen Symbolik seinen skeptischen Sinn, um dessentwillen man es zunächst auf die religiöse Vorstellung angewandt hatte, verloren hat [3]). Wenn man sich dessen immer klar bewußt bliebe, wäre gegen die Bezeichnung der religiösen Vorstellung als symbolischer nichts einzuwenden.

Zusammenfassung: Ein kurzer Ueberblick über die verschiedenen Fassungen des Symbolbegriffs hat gezeigt, daß die Entwicklung dahin neigt, seinen Sinn unter Beibehaltung des Wahrheitsmoments seiner ursprünglichen Fassung in sein Gegenteil zu wenden. Man will mit ihm nicht mehr die Erkenntnisfunktion oder die „Eigentlich-

1) Die Frage der dialektischen Theologie, in Zw. d. Z. 1926, S. 42. Man hat also die Wahrheit erst, wenn man zu dem Ja das Nein hinzufügt. Mir fällt dabei immer das Wort des Paulus in 2. Kor. 1, 18 ein: Unser Wort an euch ist nicht Ja und Nein gewesen.

2) Kirche und Theologie, in Zw. d. Z. 1926, S. 23.

3) P. Tillich schreibt dem Symbol Selbstmächtigkeit zu, die es vom bloßen Zeichen unterscheide (Blätter für Deutsche Philosophie, 1927/28, S. 277). K. Leese läßt das Symbol das positiv Gemeinte bezeichnen, das mit dem Akt des Meinens eins ist (Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929, S. 254). Das Berneuchener Buch (1926) fordert mit der Symbolisierung die Verlebendigung des starren Bibelwortes, sein Transparentmachen für das unmittelbar an uns sich richtende Gotteswort (S. 50). Nach L. Klages erfaßt das symbolische Denken die Wirklichkeit adäquater als das lebengelöste Sachdenken der Wissenschaft (Der Geist als Widersacher 1929, I, S. 389 ff.).

keit" der religiösen Vorstellung anzweifeln, sondern nur — und das ganz im Sinne des religionspsychologischen Zirkels — ihre Korrelation zu religiöser Innerlichkeit feststellen. Religiöses Denken ist — mit einem Modewort zu sprechen — existentielles Denken. Die religiöse Vorstellung hat nur von religiöser Existenz getragen Gehalt. Die Abtrennung des Erkenntnisgehalts der religiösen Vorstellung von der Glaubensexistenz, die durch ihre Symbolisierung bewerkstelligt werden sollte, wird durch die neuere Wendung des Symbolgedankens gerade wieder rückgängig gemacht. Symbolisch will nicht mehr den Gegensatz zum Objektiven, Realen ausdrücken, sondern will das Geheimnisvolle, Gottgewirkte im Gegensatz zum Natürlichen, Profanen bezeichnen.

II. Die der bisherigen extrem entgegengesetzte Deutung der religiösen Vorstellung ist die der Orthodoxie. Das Erkenntnismoment hängt an der von aller Subjektivität losgelösten Objektivität. Das Bibelwort ist Wort Gottes als das unmittelbar vom Heiligen Geist unter Ausschaltung des Bewußtseins seiner nur scheinbaren Verfasser diktierte Wort. Die Rechtfertigung ist kein unser Glaubenserleben berührender Vorgang, sondern der Spruch Gottes im Himmel. Heutzutage werden derartige Gedankengänge wieder aufgenommen von E. Peterson [1]). Die religiöse Vorstellung — und wir bezeichnen sie wegen ihrer starren Isolierung gleich als Dogma — ist gleichsam vom Himmel gefallen. Das Dogma ist nicht theologische Reflexion, sondern deren Voraussetzung. Der Dogmatiker hat gar nicht die Möglichkeit des Dogmas, sondern nur die seiner theologischen Formulierung. Er ist nur Professor, als solcher wesentlich unexistentiell, seine Wissenschaft nur ordnende Arbeit am Dogma, Scholastik.

Freilich wird die Tragweite dieser Gedanken wieder eingeschränkt. Die Sprache des Dogmas ist zwar nicht ein Reden von dem, was der Dogmatiker glaubt, aber eine Darlegung dessen, was die Kirche glaubt. Das Glaubenserkennen der Kirche aber ist existentielles Erkennen. Diese Scheidung von Glaubenserkennen der Kirche und der theologischen Funktion der Professoren ist jedoch willkürlich. Worin realisiert sich denn das Glaubenserkennen der Kirche anders

1) Ueber die Forderung einer Theologie des Glaubens, in Zw. d. Z. 1925, S. 281 ff.

als in ihren Gliedern und Professoren? Theologie ist selbst Funktion des Glaubens. Wenn das Glaubenserkennen der Kirche ein existentielles d. h. mit religiöser Innerlichkeit geladenes Denken ist, dann ist dies auch die theologische Arbeit des Professors. Und die Beziehung zur religiösen Innerlichkeit hebt seine Arbeit über den scholastischen Betrieb hinaus. Der Dogmatiker hat die Möglichkeit des Dogmas, wie Theologiegeschichte und Dogmenhistorie überreichlich zeigen.

Konsequent hätte Peterson seinen Gedanken erst durchgeführt, wenn er auch dem Glaubenserkennen der Kirche seine Existentialität abgesprochen hätte. Das allein hätte seiner Grundvoraussetzung, daß das gottselige Geheimnis da ist, bevor der Glaube sich ihm nähert, voll entsprochen. Es braucht nicht jedem göttlichen Wirken ein korrespondierender Glaubensakt parallel zu gehen. Der Mensch muß nicht immer gleich dabei sein, wenn Gott etwas tut. Es kann religiös etwas geschehen, ohne daß im Glaubensakt etwas geschieht (Sakrament). Wenn aber dem religiösen Geschehen nicht notwendigerweise eine Spiegelung im menschlichen Bewußtsein entspricht, haben wir den reformatorischen Boden verlassen.

Gerade diese extreme Anschauung ist jedoch geeignet, den Sinn des religionspsychologischen Zirkels zu erläutern, sofern er sich gegen eine Symbolisierung der religiösen Vorstellung zu wehren und an deren Erkenntniswert festzuhalten hat. Aus dem bisherigen ist zu entnehmen, daß Peterson jeder mit diesem Zirkel rechnenden Theologie den Vorwurf machen muß, dadurch daß sie der religiösen Vorstellung jeweilig ein religiöses Erleben entsprechen lasse, mache sie die Geltung der religiösen Vorstellung von der Zustimmung des Glaubensaktes abhängig. Ihr Grundsatz: Glaube und Gott gehören zu Hause, laufe auf den frivolen Satz in Maxim Gorkis Nachtasyl hinaus: „Wenn Du an ihn glaubst, gibts einen, glaubst Du nicht, dann gibts keinen. Woran du glaubst, das gibts eben", kurz sie lasse den Menschen als eine gleich starke Komponente Gott gegenüber auftreten. Wenn Peterson mit seiner extremen Anschauung nur auf der Wacht gegen eine solche Zuspitzung des religionspsychologischen Zirkels stehen wollte, wäre er im Recht. Die Kirchenlehre wird im Sinne jenes Zirkels nicht erst dadurch wahr, daß ich sie für wahr halte. Die Gültigkeit der religiösen Vorstellung hängt nicht von ihrer Reali-

sierung in einem psychologisch faßbaren Geschehen ab. Religiöse Vorstellung ist sie nicht nur in ihrer psychischen Aktualität. Sie hat auch Geltung, abgesehen vom psychisch-real vollzogenen Glaubensakt. Das ist es, was sie in eine gewisse Analogie zu sonstiger Erkenntnis bringt, die ebenfalls gilt, ob sie ein reales Subjekt anerkennt oder nicht, und was ihrer Symboldeutung, die auch in der modernen Form das religiöse Erkennen mit seelischer Wirklichkeit unaufhebbar zusammenkoppeln will, widerstrebt. Die religiöse Vorstellung hat in dieser Hinsicht etwas Autoritäres an sich, freilich nur so lange als ihre Erfahrungs möglichkeit noch nicht aktualisiert ist. Die Samariter glauben zunächst auf das Zeugnis der Frau am Brunnen hin, dann aber weil sie selber gehört und erkannt, daß Jesus ist wahrlich Christus, der Welt Heiland (Joh. 4, 42).

Der Einspruch Petersons nötigt zu schärfster Abgrenzung gegenüber der Symboldeutung. Zum Wesen der religiösen Vorstellung gehört nicht ihre psychische Lebendigkeit, das hieße, wogegen sich Peterson mit Recht wendet, daß der Mensch überall dabei sein müsse, wo Gott wirke, wohl aber ihre Erfahrungs möglichkeit, ihre Bestimmung, in religiöse Innerlichkeit aufgenommen zu werden. Auch letzteres in einseitigstem Objektivismus ableugnen zu wollen, hieße das Urphänomen der Religion, wonach sie Beziehung ist, das Band zwischen Gott und dem Menschen, nicht beachten. Es würde auch bedeuten, daß man das Wesen Gottes als der Liebe verkennt, der Liebe, die nicht selbstgenugsam in sich ruht, sondern die Intention auf den anderen hat und die weiß, daß es Vermessenheit wäre, dem anderen helfen zu wollen ohne in die Gegenseitigkeit einzutreten [1]).

So verbinden sich die Wahrheitsmomente der subjektivistisch-symbolischen und der objektivistisch-orthodoxen Auffassung zu dem Gedanken, daß die religiöse Vorstellung bei allem Hingewandtsein zu einer für sie interessierten Innerlichkeit, eine doch von ihr unabhängige Geltung, in diesem Sinne Erkenntniswert besitzt. Es ist eine zurückzuweisende Verschärfung des Dualismus von Glauben und Wissen, sie als ein Sich-Zurückwenden auf den Gefühlsgrund der Seele und ein Sich-Hinwenden von der Innerlichkeit zu Objekten einander radikal entgegenzusetzen. In diesem Sinn gibt

1) Festgabe für Martin Buber, 1928, S. 157.

es auch für die evangelische Haltung die Alternative von Gemüt und Intellekt nicht. Es handelt sich bei beiden um ein Konstatieren von Objektgehalten, verschieden nur in der Weise, in der man ihrer gewiß wird.

Die seitens der Theologie von Kant übernommene Theorie von diesem Dualismus ist geschichtlich bedingt. In der wissenschaftstheoretischen Situation des 19. Jahrhunderts bedeutete sie für die Theologie gewissermaßen einen Notausgang. Sie verzichtete mit dieser Theorie auf eine Konkurrenz mit dem wissenschaftlichen Erkennen, das auf seinem Siegeszug im 19. Jahrhundert auch das religiöse Erkennen zu säkularisieren drohte, um sich ein sturmfreies Gebiet zu sichern. Für die Dauer freilich wäre es ein unhaltbarer Zustand, wenn die Theologie von ihrem Schmollwinkel aus, den sie sich mit der Dualismustheorie geschaffen, den wissenschaftlichen Resultaten, ob sie ihren eigenen zuwiderlaufen oder entsprechen, gleichgültig zusehen oder schließlich gar nicht einmal ihre Konfrontierung zulassen würde. Die theologische sowohl wie die allgemein wissenschaftliche Situation drängt heute über solchen Dualismus hinaus zu einer Einheit von Religion und Welterkenntnis. Tillich stellt mit Recht als eine Tendenz unserer Zeit heraus, daß die Wissenschaft unbeschadet ihrer rationalen Autonomie zum Mythus wird, und daß die Religion unbeschadet ihrer transzendenten Autonomie Inhalte der Welterkenntnis aufnimmt, um durch sie hindurch das Transzendente zu schauen. Voraussetzung dafür ist allerdings ein mit der Wissenschaft konkurrierender, wenn auch in anderer als ihrer Weise zu Bewußtsein gebrachter Erkenntniswert der religiösen Vorstellung. Daß auch eine Analyse des religionspsychologischen Zirkels in diese Richtung weist, versuchte ich darzutun.

Notiz.

Das vorliegende Heft hat sein besonderes Gepräge. Die ZThK kann es an sich nicht zu ihren Aufgaben rechnen, den Festkalender der systematischen Theologie wissenschaftlich zu illustrieren; selbst dann nicht, wenn er Ehrentage führender Mitarbeiter aus dem wissenschaftlichen Alltag heraushebt. Darum ist auch die Anregung zu der Gestaltung dieses Heftes nicht von den Herausgebern ausgegangen; sie durften keinen Präzedenzfall schaffen. Und wenn sie in diesen Tagen doch die Anregung zu einer Feier hätten geben wollen, dann hätte diese sich auf zwei Führer der systematischen Theologie zugleich richten müssen, die beide zu den wichtigsten Mitarbeitern der ZThK gehören: auf Rudolf Otto und Georg Wobbermin, von denen der eine am 25. September, der andere am 27. Oktober des Jahres das 60. Lebensjahr vollendet. Beiden galt in den Wochen der Herstellung dieses Heftes in besonderem Maße unser Glückwunsch, unser Gebet, unsre Hoffnung. Die Zweiheit des Gedenkens aber war kein Grund, die Anregung und Bitte zurückzuweisen, die nach der einen Richtung an uns herantrat. Daß die Redaktion aus den angedeuteten Gründen von sich aus keine Festgabe veranstalten konnte, durfte sie doch nicht hindern, das Heft, das etwa am Geburtstag des einen Jubilars erscheint, seinen Freunden und Schülern für ihren Glückwunsch zu überlassen. Allerdings hatte auch die Redaktion selbst dabei ein Opfer zu bringen: die schmerzliche Zurückstellung einiger längst fälliger Aufsätze, vor allem der Schlußteile zu den früher begonnenen Berichten. Möge dies Opfer dem Jubilar bezeugen, daß wir uns dem Glückwunsch des Verfasserkreises von Herzen anschließen.

Stephan.

Lessing und die Gegenwart [1]).

Von

Prof. D. Horst Stephan in Leipzig.

1. Lessings menschlich-persönliche Haltung; 2. sein weltanschauliches Denken; 3. sein Verhältnis zum christlichen Glauben.

1. Als die deutsche Bildungswelt vor fünf Jahren den Geburtstag Klopstocks feierte, da hatte diese Feier einen wesentlich historischen Sinn. Stand es mit der diesjährigen Feier Lessings ähnlich? Vielleicht könnte gerade der Lippendienst, der ihm dabei gewidmet wurde, darauf schließen lassen. Und wenn wir an die Werke Lessings denken: sind sie wirklich unter uns lebendig? Am ehesten lebt Lessing noch als Dichter unter uns; aber gerade sein Dichtertum entbehrt ja nach seiner wundervoll wahrhaftigen Selbstkritik der schöpferischen Kraft! Tatsächlich bedeutet auch seine Dichtung uns nicht genug, um eine allgemeine Feier aus anderen als historischen Gründen zu rechtfertigen [2]).

1) Vortrag, gehalten in Hannover im April 1929.

2) Es ist kein Zufall, daß die Jubelfeier in dem schreibfrohen Deutschland kein einziges größeres Werk hervorgerufen hat. Die Bongsche Ausgabe der Werke L.s, die jetzt endlich durch Anmerkungen und Register ihre Vollendung erlebt hat, ist doch nur scheinbar ein Jubiläumsdenkmal; sie hat in Wirklichkeit längst vor dem Kriege ihren Anfang genommen. Auf sie verweisen die Stellenangaben des Textes. — Für das weltanschauliche und religiöse Verständnis L.s, das durchaus im Vordergrunde der Erörterung steht, kommen aus der älteren Literatur vor allem Dilthey (Preuß. Jahrbücher 1867, dann in „Das Erlebnis u. die Dichtung", [8] 1922), Schrempf, (L. als Philosoph, 1906), Loofs (L.s Stellung zum Christentum, Theol. Studien u. Kritiken 1913, S. 31 ff.), auch Klee (L.s Stellung zu den positiven Religionen, 1913. Festgabe des Marburger Gymnasiums) in Betracht. Die

Wenn trotzdem die Feier dem allgemeinen Empfinden der deutschen Bildungswelt entsprach, so liegt der Grund dafür in der Lebendigkeit nicht der Werke, sondern der Person Lessings. Er ist als Mensch ein Liebling seines Volkes; er verkörpert Wesenszüge des Deutschen, die nirgends sonst so eindrucksvoll zur Geltung kommen.

Freilich ist es nicht leicht zu sagen, worin das Geheimnis seiner persönlichen Anziehungskraft liegt. Man hat von jeher gern die Energie seines Kampfes um die Wahrheit betont; vor allem sein Kampf wider Goeze ließ ihn als Nachfolger Luthers erscheinen. Allein darin lag falsche Idealisierung. Von Luthers Bekenntnisfreudigkeit finden wir bei Lessing wenig genug; gewiß, er will zur Wahrheit erziehen, aber nicht durch offenes Bekenntnis, sondern durch kluge Kunst, mit pädagogischer Anknüpfung (s. Werke 21, 146f.); in Szenen nach Art des Wormser Bekenntnisses wäre er sich selbst als Schwärmer oder als Theaterheld erschienen; und beides war seiner schlichten Männlichkeit gleichmäßig verhaßt. Trotzdem ist etwas Richtiges in der Betonung seines Kampfes um die Wahrheit; und seine persönliche Liebe zu dem männlich-tapferen Luther ist nicht ohne tieferen Grund. Nur daß es sich dabei für Lessing nicht um öffentliches Eintreten für die Wahrheit handelt, sondern um persönliches Suchen nach Wahrheit. Auf dieses bezieht sich das berühmte Wort der „Duplik" (Werke 23, 58), das den Besitz der reinen Wahrheit Gott allein vorbehält. Mag dies Wort auf ältere Vorbilder zu-

weitere Erörterung geht am besten, um von der Hintergrundszeichnung in der großen Biographie von E. Schmidt ([4] 1921) abzusehen, von dem Buche G. Fittbogens aus (Die Religion L.s, 1923), sowie von den Einleitungen und Anmerkungen, die L. Zscharnack den Theol. Schriften L.s in Bongs Ausgabe beigefügt hat. Neuere Bücher: M. Haug, Entwicklung und Offenbarung bei L., 1928; K. Aner, Die Theologie der L.-zeit, 1929. Aus der kleinliterarischen Ernte der neuesten Zeit: Fr. Koch, L. und der Irrationalismus, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte VI, 1928, 114 ff.; Fr. Schulz, L. und die Gegenwart, Deutsche Rundschau 55, 1929, 35 ff.; F. J. Schneider, L. und die monistische Weltanschauung, 1929; Fr. Traub, Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei L., ZThK 1, 1920, 193 ff.; C. Stange, L.s Erziehung des Menschengeschlechts, Zeitschr. f. syst. Theologie 1, 1923, 153 ff. Andere Spezialliteratur s. gelegentlich in den Anmerkungen. Vgl. „Notizen".

rückgehen (Harnack hat auf Clemens Alexandrinus hingewiesen), es kennzeichnet doch wie kein anderes die Geistesart Lessings. Was Lessing fordert, ist nicht nur das Recht zu fragen und zu zweifeln (so Schrempf), sondern die Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen. In dem unablässigen Fragen und Suchen nach Wahrheit offenbart sich die Lebendigkeit und innere Wahrhaftigkeit seines Wesens; es gibt seinem Wesen sowohl die stete Bewegtheit wie die innere Einheit; nur daß es bei ihm nicht als himmelstürmende Leidenschaft, sondern als der Grenzen bewußte, aber nimmermüde Aufmerksamkeit und Sauberkeit des Denkens zutage tritt.

Näher bestimmt wird das Wahrheitsstreben Lessings durch seine *inhaltliche* Wendung. Es richtet sich nicht auf das Übersinnliche, will sich nicht in einsamer Kontemplation in das Meer der Gottheit versenken; es richtet sich auch nicht auf das, „was die Welt im Innersten zusammenhält"; Lessing ist weder ein Mystiker noch ein Faust. Ihn lockt vielmehr das konkrete Leben der Gegenwart mit seiner bunten Fülle, seinen Genüssen und seinen Aufgaben. Schon der „Junge Gelehrte" zeigt diese Bahn, und Lessing bleibt ihr treu bis zum Ende. Denn in dem bewegten Treiben der Gegenwart kostet er die Wirklichkeit. *Wirklichkeit* im Sinne nicht der empirischen Gegebenheit selbst, sondern eines Überempirischen, das immer nur im gegenwärtigen Augenblick empirisch wird, um schon im folgenden ein neues Transparent zu suchen. Daher wird das Leben für Lessing ein Ringen um den Wirklichkeitsgehalt der Gegenwart. Gerade auch sein Schrifttum spiegelt diese Haltung: alles Denken wird ihm Dialog, lebendige Auseinandersetzung, Wechselbeziehung zu Anderen; sein ganzer Stil wird Leben, das trotz gewisser rokokohafter Zeitgebundenheit doch auch den heutigen Leser mit fortreißt, ein schöpferisches Zusammendenken mit dem Widerpart, ein stetes Erproben des Gedankens an Einwendungen und Widerständen, ein lebendiges Handeln. Es ist ein neuer Wirklichkeitsbegriff, der ihn erfaßt und durch ihn der deutschen Bildung vermittelt wird: auf das Gegenwärtige gerichtet und doch im Gegenwärtigen das Ewige ahnend. Dogma, Schema, System, Schulweisheit, Buchgelehrsamkeit — das alles verliert seinen Reiz; Lessing kennt es, er ist ein wirklicher Gelehrter auf mannigfachen

Gebieten, aber nur um das Gelehrtentum zu überwinden. Darum war auch im Theater zunächst das Lustspiel sein Feld. Das ist der Realismus Lessings, den schon Treitschke gerühmt hat; ihm ist das Erdenleben der fruchtbare Acker, die Intensität des Lebens Lust und Forderung zugleich.

Nur in der Jugend Lessings konnte dieser Lebensdurst als Oberflächlichkeit erscheinen; wer ihm näherstand, der sah vor allem seit der Breslauer Zeit, daß „rastloses Streben nach der Tiefe und dem Bleibenden in allem menschlichen Wissen" seine Triebfeder war (Fichte). Gerade in seinem Lebensdurst geht es Lessing um das Letzte; nur in der kampfesfrohen, Entscheidung fordernden Auseinandersetzung mit dem wagenden, von Gefahren durchbrandeten Leben fühlt er sich im Innersten gefordert; nur da ist seine eigene Wirklichkeit, seine eigentliche „Existenz" in Frage gestellt — und nur wo *sie* in Frage gestellt wird, kann es sich um letzte Wirklichkeit handeln. So richtet sich sein Wahrheitssuchen gegen zwei Feinde: gegen die Übernahme fremder Gedanken und Werte, aber auch gegen jeden vorzeitigen Abschluß des eigenen Suchens: für den lebendigen Menschen ist kein Ausruhen, kein Fertigsein möglich; jedes Haltmachen wäre die Absolutierung eines Vorläufigen, wäre eine Unwahrhaftigkeit gegenüber dem wirklichen Leben, das eine unstillbare Dynamik in sich trägt und aus dieser Dynamik seine tiefste, seine metaphysische Wirklichkeit schöpft. Verantwortungsbereiter Ernst ist der Grundklang in dem scheinbar so bindungslosen Leben Lessings.

Freilich er selbst redet davon nie; er haßt Pose und Pathos so gründlich, daß er lieber von dem schweigt, was ihn im Innersten bewegt. Das ist seine Ehrfurcht. Aber gerade die keusche Zurückhaltung und herbe schweigsame Art seines Ernstes macht ihn uns lieb. Indem er sein letztes Erleben nur eben für den Empfänglichen durch seine nüchterne Sachlichkeit, seine wirklichkeitsfrohe Männlichkeit und seine scharfe Dialektik hindurchschimmern läßt, gewinnt er auch heute seine persönliche Anziehungskraft. —

Zwischen der starken Zurückhaltung, die Lessing im öffentlichen Leben übte, und seinem persönlichen Ringen um die Wahrheit besteht freilich eine Spannung, die schmerzliche *Schwierig-*

keiten für das Verständnis gerade seiner religiösen Haltung einschließt. Schon seine Freunde konnten sich darüber streiten, ob er Spinozist gewesen sei; und bei einer so wichtigen Schrift wie der „Erziehung des Menschengeschlechts" ist es noch heute unklar, ob sie in ihrem ganzen Umfang von Lessing verfaßt ist (s. unten S. 427 f.). So dürfen wir uns nicht wundern, daß auch und gerade die neueste Literatur ein einheitliches Lessingbild nicht kennt. Während auf der einen Seite Diltheys Auffassung mannigfach nachwirkt, die in Lessing wesentlich den Mann einer verstandeshellen Aufklärung sieht, besteht andererseits heute die Neigung, ihn als frühen Herold des Irrationalismus zu feiern, ja Zusammenhänge mit der Mystik zu finden (Koch). Immer wieder möchte jede Geistesrichtung sich auf ihn berufen. Daher wird auch seine Stellung zum geschichtlichen Christentum noch verschieden gedeutet; freilich die früher übliche positive Deutung dieser Stellung wird selten aufrechtgehalten (bis zu einem gewissen Grade vor allem noch von Zscharnack).

Dies Schwanken wäre unmöglich, wenn Lessing nicht oft absichtlich seine Stellung verhüllte. Zumal in den theologischen Kämpfen baut er ein ganzes System von Deckungen aus, hinter denen erst — und auch da mit höchster Vorsicht — seine wirkliche Meinung sich andeutet. Er schreibt ganze Schriften (z. B. über Berengar), um ein gutes Vorurteil für seine Orthodoxie zu erzeugen, bevor er den Fragmentenstreit entfesselt. Gewiß finden sich überall esoterische Stellen, aus denen die Vertrauten ihn verstehen sollen. Aber das meiste ist durchaus exoterisch (s. oben S. 402), für das Verständnis des Publikums und unter dessen Gesichtspunkten geschrieben. Solche Taktik erschien ihm als das einzige Mittel, nicht nur sich selbst gegenüber der Zensur und der Herrschaft der Bibel zu behaupten, sondern auch die Keuschheit des Empfindens zu wahren, übereilte Abschlüsse zu meiden und ohne Spaltungen das Ganze vorwärts zu führen, jeden von seiner Stelle aus und für sein Verständnis, und doch alle zu demselben Ziel des mündigen Denkens. Auch der Wahrheitsbegriff scheint ihm Vorsicht zu fordern. Die Wahrheit läßt sich nicht in dürren, in fertigen Formeln geben, als ob sie „Münze wäre"! (Nathan III, 6.) Der Mensch muß sie finden, nicht lernen. Es handelt sich also um ein Verfahren, das Lessings ganzem Wesen

entspricht und ihm zur zweiten Natur wird. Um welchen Gegenstand es auch geht, überall kämpft er mit Vorliebe in Fechterstreichen und Finten. Es ist oft unmöglich zu sagen, ob eine Aussage nur den Gegner im Denken weiterführen, Gelegenheit zu scharfer Dialektik und allseitiger Durchleuchtung einer Frage bieten oder wirklich Lessings eigene Meinung ausdrücken soll. Es ist auch falsch, seine Überzeugung dort zu suchen, wo er im Eifer des Kampfes besonders lebhaft streitet; tatsächlich werden wir sie eher dort finden, wo sein verantwortungsvoller Ernst ihn heißt, nur in vorsichtigen Andeutungen zu sprechen und sich alle Wege weiterer Vertiefung offenzuhalten.

Ein gut Teil dieser pädagogischen Taktik und damit der Schwierigkeiten des Verständnisses entspringt aus der eigentümlichen historischen Stellung Lessings. Er ist Sohn und Vertreter einer Übergangszeit. Seine Jugendentwicklung hängt eng mit dem Siegeszug der Aufklärung zusammen; an Bayle und Diderot, an die führenden Engländer, an Deutsche wie einerseits Wolff, andererseits Dippel und Edelmann knüpft er an; Mendelssohn und Nicolai wurden seine nächsten Freunde. Daher liegt wie selbstverständlich ein hohes Maß von Aufklärungsstimmung über seinem Schrifttum; nicht nur seine stete Betonung der Vernunft, sondern auch die sentimentale Tugendhaftigkeit mancher seiner Bühnenhelden zeugt davon. Allein was ist Aufklärung? Wir müssen uns darauf besinnen, daß die Aufklärungsperiode, der Lessing ursprünglich angehört, noch durchaus ein vorwärts drängender Strom ist; erst während seines Wirkens trat die Spaltung ein; die Spaltung, die hier empor zum Deutschen Idealismus, dort seitab zur Verkalkung und Erstarrung führte. Lessing war ein Glied des Geschlechts, das in Deutschland die Entscheidung vollzog. Innerhalb dieses Geschlechts aber steht er nicht auf der spezifisch christlichen Linie, die durch Namen wie Klopstock und Hamann bezeichnet wird, sondern auf der Linie Kants, auf der die Aufklärung sich denkend selbst überwand. Nur daß er in seinem kampfesfrohen Jugendmut früher hervortritt als der systematisch-langsam die Probleme durchforschende Philosoph und deshalb Wegbereiter des älteren wird: im Todesjahr Lessings veröffentlicht Kant die „Kritik der reinen Ver-

nunft". Oder, um die Zugehörigkeit zur Übergangszeit von andrer Seite her zu beleuchten: auch Lessing wagt einen „Faust", und zwar aus der neuen Einstellung heraus, für die Faust nicht verloren gehen kann; aber wie sehr sind die erhaltenen Fragmente bloßer Ansatz im Vergleich mit dem etwa gleichzeitigen Urfaust Goethes! — So bleibt Lessing an der Pforte stehen, ein Erstling des Frühidealismus wie auf ganz anderer Linie Klopstock. In ihm ringen Aufklärung und Idealismus miteinander; seine eigene Ernte lebt noch überwiegend von der Aufklärung; aber er zieht zugleich die Furchen und streut Samen für eine neue Ernte, die er selbst nicht einbringen darf; er weiß, daß neue Entscheidungen sich vorbereiten, und hält die Entwicklung offen, damit sie in voller Verantwortung getroffen werden können. Diese Übergangsstellung ist zweifellos ein Grund für Lessings rätselvolle Haltung. Wenn schon der theologisch so fruchtbare, von Gefühlen übersprudelnde Frühidealist Herder Rätsel aufgibt, wie viel mehr dann der aus tausend Gründen zurückhaltende Lessing! Verschiedene Wege öffnen sich bei ihm, aber wir wissen niemals, auf welchem wir ihm persönlich begegnen.

Solche historisch-psychologische Betrachtung deutet die N ä h e an, in der gerade die G e g e n w a r t sich zu Lessing befindet. Vor allem ist eines unserer Zeit gemeinsam mit ihm: auch sie kommt von der Aufklärung her und sehnt sich nach Erlösung von ihrem Bann. Die 2. Hälfte des 19. Jahrh.s war nicht vom Idealismus, sondern von der Aufklärung beherrscht; die „naturwissenschaftliche Weltanschauung", die psychologistische und historistische Abflachung der Geisteswissenschaften, die allgemeine Geltung des Positivismus und die Neigung zum Pragmatismus sind neue Auflagen der Grundstimmung, die vor dem Auftreten des Deutschen Idealismus Europa beherrschte; nur daß sie weniger an die intellektualistische Entwicklungslinie (Wolff) anknüpfte als an die empiristisch-sensualistische Westeuropas. Mühsam erhielten sich in dieser Luft die vereinseitigten Überlieferungen des Deutschen Idealismus, und mühsam drängten schwache neuidealistische Bewegungen sich an das Licht des Tages. Heute ringen Philosophie und Theologie darum, diesen Bann zu brechen. Dabei genügt keine Rückkehr zu älteren fertigen Formen, auch nicht zu solchen des Hochidealismus. Wenn wir von der Ver-

gangenheit lernen können, dann am ehesten von dem noch tastenden und ringenden Frühidealismus. Sein Kampf gegen die Aufklärung ist an sich lehrreich genug; und vielleicht trug er Möglichkeiten in sich, die von der Entwicklung des Hochidealismus nicht verwirklicht worden sind.

Sogar zwischen der spezifisch religiösen Linie des Frühidealismus und der Gegenwart lassen sich Linien ziehen: moderne Betrachter glauben bei Klopstock eine Art Expressionismus finden zu können; auch Hamann und der Bückeburger Herder werden wieder lebendig in die Erörterung hereingezogen. Mag daran Richtiges sein: näher steht uns doch Lessing. Die Begriffe Gegenwart und Wirklichkeit, die Lessings Art und Denken charakterisieren, haben einen besonderen Zauber für uns. Philosophen und Theologen verkünden einen neuen Realismus; der Kontakt mit der Vergangenheit fällt den meisten dahin, sei es, daß sie der Größe der Vergangenheit nicht mehr gewachsen sind, oder daß die Vergangenheit ihnen nichts mehr zu geben vermag. Nur von der Gegenwart fühlen die Menschen sich in ihrer Wirklichkeit angesprochen; von der Vergangenheit höchstens, sofern sie als gegenwärtig in ihr Leben tritt. Einerseits wird das Sachliche leitend, andererseits das Verhältnis zum Nächsten, das Ich-Du-Verhältnis. Damit stehen wir bei Lessing, dessen dialogisches, stets auf bestimmte Ziele gerichtetes Denken Existenz in sich selbst trägt und deshalb den Leser so zauberhaft von einer Wendung zur andern zu führen vermag. In dieser persönlichen Gegenwarts- und Wirklichkeitsbezogenheit sucht auch unsre Zeit die Wahrheit; nur in ihr kann sie fromm sein. Wenn überhaupt ein Letztes in ihr durchbrechen will oder kann, dann hier. So wird wie bei Lessing die unendliche Dynamik, die rastlose Bewegtheit — freilich oft zu Grimassen verzerrt — ein heimliches Ringen um Gott. Helfen kann ihr nicht neue Bejahung des Dogmas, sondern allein das Ringen um die lebendige Wirklichkeit, in der vielleicht Gott sie ergreift und über sich selbst hinausführt. Wenn irgendein Großer der Vergangenheit, so kann Lessing ihr das Verständnis dieser Lage erleichtern. Und verstehen müssen gerade wir Theologen sie — wenn anders die Theologie und die kirchliche Verkündigung wieder lebendigen Zusammenhang mit den lebendigen Menschen gewinnen soll.

Hier liegt die eigentliche Aktualität Lessings. Sie besteht — ganz abgesehen von dem Inhalt seiner Gedanken, von seiner Stellungnahme zu Gott und Offenbarung, zu Bibel und Christus. Vielleicht geht es da am ernsthaftesten und entschiedensten um den Dienst Gottes, wo sein Name nicht genannt wird.

2. Nur soll in dieser Erwägung keine Entwertung der Gedanken liegen. Die weltanschaulichen Gedanken Lessings haben tief genug in die Entwicklung des deutschen Geisteslebens eingegriffen und sind inhaltlich bedeutsam genug, um unsere Aufmerksamkeit zu verdienen. Freilich deutet schon die bisherige Erörterung an, daß sie nicht einfach im Rahmen der Theologie zu suchen sind. Lessing behandelt die Gegenstände der Theologie nicht als Fachmann, sondern als Liebhaber; er greift in die Theologie nur ein, sofern der Fortgang der deutschen Geistesbewegung es notwendig mit sich bringt.

Die deutsche Geistesbewegung drängte von einer ganz bestimmten Seite her zum theologisch-religiösen Denken. Der Frühidealismus ging so wenig wie die Aufklärung von neuen religiösen Erkenntnissen aus. Die Idealisten sind nicht Propheten, sondern Dichter und Denker. Was sie bewegt und vorwärts treibt, das ist nicht neue Offenbarung, sondern ein neues Verhältnis zur Welt. Hier stand man unter dem Eindruck einer radikalen Wandlung. Das wissenschaftliche Weltbild war ein unendlich reicheres geworden, neue Werte waren den Menschen im Leben des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und Kunst aufgegangen: mußte das nicht wichtige Folgen für die Einstellung des Menschen zur Welt und zu sich selbst gewinnen? Aber auch wenn man diese Fragen überhörte: die neuen Kenntnisse und Werte waren so mannigfach, sie rissen Kopf und Herz nach so verschiedenen Seiten auseinander, daß die Frage nach der sinngebenden, die Kultur begründenden Einheit in der unendlichen Vielheit und nach Fruchtbarkeit des christlichen Erbes dafür aufwachen mußte. Mit diesen Fragen ist die Lage und Aufgabe der Zeit, vor allem des werdenden Deutschen Idealismus gekennzeichnet. Er ist ein großes Ringen um die Antwort; oder mit andern Worten: sein Ziel ist die der verwandelten Lebenswirklichkeit entsprechende

neue einheitliche Welt- und Lebensanschauung. In diesem Zusammenhang empfängt auch Lessing seine Aufgabe, seinen geistesgeschichtlichen Dienst. Es wäre falsch, direkt die religiöse Frage an ihn zu stellen. Sein Denken ist, auch wo es um Gott kreist und auf gründlichen historisch-theologischen Studien fußt, in der weltanschaulichen Bewegung der Zeit, mehr philosophisch als theologisch verwurzelt. Wäre die religiöse Frage unmittelbar seine Lebensfrage, dann hätten sein Menschentum und sein Denken einen anderen Stil erhalten. So müssen wir zunächst von Lessings Weltanschauung reden [1]).

Lessings Weltanschauung ist in die Entwicklung der damaligen Philosophie verflochten. Ihr Führer war Chr. Wolff, hinter dem der weit größere Leibniz stand. Lessing wurde selbstverständlich ihr Schüler. Ihr Glaube an die Vernunft, ihre in einem tiefen Sinn optimistische Weltbetrachtung wird sein Eigentum; die wichtigsten Grundgedanken von Leibniz nimmt er verständnisvoller als Wolff in sich auf: die Monadologie, die prästabilierte Harmonie, die Evolutionstheorie. Vollends als 1765 die Nouveaux Essais von Leibniz an die Oeffentlichkeit traten, wird er mit Herder zusammen der Herold des wirklichen Leibnizschen Geistes. Der neue Begriff der petites perceptions erschloß gleichsam eine neue Dimension des Lebens, eine Dimension von höchster Bedeutung. Er gab die Möglichkeit, neben dem Verstand auch das für das Verständnis des Lebens und Wirkens bewußt zur Geltung zu bringen, was damals — vor allem von England, aber auch vom Pietismus her — als Gefühl und Empfindung der Aufklärung wichtig zu werden begann.

Damit empfing das Ringen um Weltanschauung eine zuvor kaum geahnte Bereicherung und Vertiefung. Wollte die Vernunft ihre Herrschaft behalten, dann mußte ihre ganze Auffassung sich ändern; sie mußte sich von der Herrschaft des bloßen Verstandes befreien; der Begriff der „praktischen Vernunft" bereitet

1) Wir müssen davon reden, wenn anders wir der Weltanschauung eine Bedeutung für die Theologie zuschreiben. Freilich betreten wir damit einen heiß umstrittenen Boden. Wir können die Frage hier nicht grundsätzlich untersuchen, sondern nur feststellen, daß jedenfalls das empirische Christentum und der empirische Deutsche Idealismus Religion und Weltanschauung in enger Verbundenheit halten. Das gilt im besonderen auch für Lessing.

sich vor. Damit war der Boden geschaffen, auf dem die „irrationalen", daher von der üblichen Aufklärung so arg verzerrten Gebiete des Lebens ihre adäquatere Durchdenkung empfangen konnten: das ästhetische, das ethische, das religiöse Gebiet. Freilich bei Lessing selbst deutet die geistige Wendung, die darin liegt, sich nur eben an; seine Aufgabe ist es auch hier nur, die Bahn zu öffnen. Am deutlichsten sind die Ansätze auf dem ästhetischen Gebiet, etwa im Begriff des Tragischen. Aber — um noch vom religiösen zu schweigen — auch auf dem ethischen sind sie unverkennbar. Gewiß betonte schon die deutsche Aufklärung, die Erbin des Pietismus, das Moralische kräftig; aber indem sie es eudämonistisch mit äußerem Nutzen und innerer Glückseligkeit verquickte, verkannte sie doch seinen tiefsten Sinn. Jetzt beginnt dieser Sinn ans Licht zu treten; so oft wir auch Lessing noch von der Glückseligkeitsmoral umfangen sehen, wir sehen doch auch die Einsicht bei ihm aufblitzen: moralisch ist es allein, *das Gute um des Guten willen* zu tun! Hier brechen Grundgedanken Luthers durch die Aufklärung hindurch und führen vorwärts zu Kant; wieder sehen wir Lessing auf der Linie von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus.

In alledem bleibt Lessing Leibnizianer, freilich mit der Selbständigkeit des freien Mannes, der das empfangene Erbe als König verwaltet. Diese Freiheit zeigt sich vor allem darin, daß er gleichzeitig sein Denken dem Philosophen zu öffnen vermag, der als Antipode des Leibnizianismus galt: *Spinoza*. Spinoza war den Aufklärern ebenso verhaßt wie den Orthodoxen und Pietisten; seine Philosophie erschien als Atheismus, d. h. als Wurzel alles Bösen. Lessing war früh auf ihn gestoßen, zunächst in den Schriften der Gegner, aber auch bei Anhängern Spinozas wie Edelmann. Da er schon für ihn als einen überall Verfehmten ritterliche Sympathie empfand, so prüfte er vorurteilslos seine Philosophie und entdeckte in ihr ein Zeugnis für so manches, was ihn selbst erfüllte. Auch hier wird Lessing der Führer zum Neuen, und wieder im Einklang mit Herder, der gerade in der religiösen Höhezeit der Bückeburger Jahre den „Atheisten" Spinoza als frommen Philosophen, als den Theologen des Cartesianismus zu würdigen begann; das werdende neue Welt- und Lebensgefühl findet in gewissen Zügen von Spinozas

Philosophie eine Formulierung seines eigenen Gehalts. — Aber weil nicht die fachphilosophische Entwicklung, sondern die des Lebens selbst dahin führte, blieb auch die Anerkennung Spinozas innerlich frei. Man verstand ihn in einem besonderen Licht, in einer Synthese mit dem überlieferten und sich soeben vertiefenden Leibnizianismus.

Es ist charakteristisch für Lessing und für die Art dieser philosophischen Wandlung, daß er sie niemals literarisch bekundet. Daher hatte das breite Publikum seiner Leser, hatte selbst der vertraute Freund Mendelssohn, demgegenüber es keines Versteckspiels bedurfte, bei Lessing niemals etwas von Spinozismus gewittert. Erst der berühmte Bericht, den Jacobi 1785 (83) über ein Gespräch von 1780 (Werke 24, 167 ff.) gab, entschleierte die Stellung Lessings und entfachte einen Kampf, der ein helles Licht auf das weltanschauliche Ringen jener Tage wirft. Am lehrreichsten ist vielleicht die Tatsache, daß Jacobi zwar die Worte Lessings ziemlich treu berichtet, aber selbst mißdeutet. Wir werden am besten tun, Lessings Weltanschauung unabhängig von allen philosophischen Schulbegriffen zu erkunden.

Was Lessing durch die Symbolgestalten Leibniz und Spinoza ausdrücken will, das sind die beiden Grundmotive seiner Weltanschauung: das der allumspannenden Welteinheit und das ihrer unendlich individualisierten Mannigfaltigkeit, das „monistische" und das „pluralistische". Wir beginnen mit dem monistischen. — Die Welt von einheitlichen Gesetzen beherrscht zu sehen, das war das weltbildliche Ergebnis der vergangenen Jahrhunderte. Diese Einheit war Voraussetzung alles Lebens in der Welt; man konnte nicht denken und nicht wirken, ohne mit ihr zu rechnen. Aber sie war noch mehr als die welt b i l d liche Voraussetzung alles Denkens und Handelns: sie stellte zugleich die Aufgabe, sie durch rationale Kräfte zur Welt a n s c h a u u n g zu erfüllen. Erst hier lag die Rettung vor der Gefahr des Chaos, die aus der Erkenntnis der Welt-Unendlichkeit, aus der fortschreitenden Spezialisierung des Forschens und Wirkens, aus der sich beständig steigernden Bewegtheit des Lebens und dem Widerstreit der Lebenswerte erwuchs. Nur die weltanschauliche Einheit konnte dem neuzeitlichen Menschen helfen, die praktische Weltentwicklung vor dem Auseinanderbrechen der immer

selbständiger erfaßten Gebiete, sich selbst vor der inneren Zerrissenheit zu bewahren und die lebenzerstörenden Triebe niederzukämpfen. Was Goethe von der seelischen Wirkung Spinozas auf ihn sagt, ist ein beredtes Beispiel. Je mehr das neue Weltbild von Gott wegzuführen und sein Wunderwirken in der Welt auszuschalten schien, desto mehr wurde andrerseits die weltanschauliche Einheit Ersatz für den überlieferten Gottesgedanken.

So wurde der monistische Zug eine Notwendigkeit der neueren Weltanschauung, auch bei Lessing. Abgesehen von dem Spinoza-Gespräch kommt vor allem ein unvollendeter kleiner Aufsatz in Betracht, der, schon in der Breslauer Zeit verfaßt, aus dem Nachlaß herausgegeben wurde: „Die Wirklichkeit der Dinge außer Gott." Der Inhalt ist eine Bekämpfung der üblichen Meinung, die höchstens die Begriffe oder die Urbilder der Dinge in Gott, diese selbst aber gesondert außer Gott denkt. Es wird also gegenüber dem Dualismus von Gott und Welt, den Orthodoxe und Deisten vertraten, ein Monismus aufgerichtet, der Gott und Welt als Einheit schaut, ja die Einheit der Welt in Gott zu erfassen versucht. Lessing findet hier keinen Raum, diese Sätze genauer zu durchdenken; aber klar wird doch, daß der Gottesgedanke zugleich die metaphysische Klammer der Welteinheit ist.

An Spinoza braucht Lessing dabei nicht zu erinnern; denn es ist im Grunde alles anders gedacht als bei diesem. Lessing könnte das deus sive natura nicht oder wenigstens nicht im Sinne Spinozas sagen. Er könnte auch nicht alle Teleologie zugunsten der Kausalität verwerfen. Denn er sieht in Begriffen wie Kausalität und Teleologie nur Kategorien des menschlichen Verstandes, über die Gottes schöpferisches Wirken weit erhaben ist; Gott ist der Grund für beides, ist als Kausalität und Teleologie zugleich in seiner Welt immanent. An diesem Beispiel wird klar, daß Lessing Gott und die Welt doch stärker als Spinoza zu unterscheiden vermag. Darum hat man auch seine Weltanschauung als eine Vorläuferin des Pan e n theismus dem einfachen Pantheismus Spinozas gegenübergestellt. Der innerste Grund des Unterschiedes dürfte darin liegen, daß Lessing geringeres Interesse für die Natur besitzt. Er braucht um das Naturbild der neueren Wissenschaft nicht mehr zu kämpfen, kann damit

schalten, ohne daß sein Denken beständig darum kreist. Die neuzeitliche Naturbeseelung aber, die doch schon während seines Wirkens in Klopstock, in Goethe, im Sturm und Drang Unvergängliches schuf, lag seiner Art fern. So hatte er auch von dieser Seite her keinen Anlaß, die Probleme der Naturphilosophie als seine Probleme zu empfinden. Insofern rückt die Natur ihm an die Peripherie; so wichtig sie ihm im Weltbild ist, sie bestimmt doch nicht die Art seines weltanschaulichen Monismus.

Richtpunkt seines weltanschaulichen Denkens ist vielmehr der Mensch, ist das moralisch-geschichtliche Gebiet im weitesten Sinne des Worts. Wie seine Dichtung das menschliche Seelenleben zum eigentlichen Gegenstand wählt, so auch sein Denken. Selbsterkenntnis und Menschenbeobachtung geben seiner Weltanschauung die Farbe. Damit öffnet sich ihm die Welt des Individuellen in all ihrem Reichtum. Die umgebende Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Menschen, der Völker, der Kulturkreise, der Religionen — alles wird ihm individuell lebendig, setzt sein Wertgefühl in Bewegung, stellt ihm Aufgaben des Denkens wie des Handelns.

Die Einheit wird ihm dadurch nicht zerbrochen; der Gedanke der prästabilierten Harmonie behält seine Kraft. Aber die Richtung seines Denkens auf das Wirkliche, Konkrete stellt ihn nun vor eine Fülle schwerer Fragen: wie sollen individuelle Mannigfaltigkeit und Einheit miteinander bestehen? Wie verhalten sich Individualität und Totalität zueinander? Wie die verschiedenen Zeiten, Kulturkreise, Religionen, Völker, wenn doch auf der einen Seite ihre Besonderheit wertvoll ist, auf der andern Seite ihnen allen etwas gemein sein muß, damit Einheit möglich sei? Das sind Fragen, die Spinoza nicht kannte, und für deren Beantwortung Leibniz nur eben metaphysische Ansatzpunkte bietet. Sie fordern geschichtsphilosophische Erwägungen, die über die Aufklärung und die überlieferten metaphysischen Systeme hinausgehen, mit neuen Gesichtspunkten und Methoden arbeiten müssen. Lessing und Herder sind die ersten, die sie bewußt ins Augen fassen, wenigstens vorläufig durchdenken und so dem Deutschen Idealismus vermitteln.

Damit dürfte erwiesen sein, daß Lessings Weltanschauung nicht durch überlieferte Schulbegriffe gekennzeichnet werden kann. Das

hatte weder Jacobi noch Mendelssohn gespürt, und so mußte ihr Streit über jenes Gespräch von 1780 unfruchtbar bleiben. Nicht einmal das berühmte ἓν καὶ πᾶν Lessings ist wirklich spinozistisch [1]).

Vielleicht wird die Richtung des Lessingschen Denkens am deutlichsten, wenn wir es auf zwei besonderen Linien verfolgen. Überwiegend wichtig war zunächst ihm selbst das Problem des Determinismus. Für die Aufklärung gehörte die Willensfreiheit zu den grundlegenden Dogmen, zu den wichtigsten Inhalten der natürlichen Religion. Und zwar versteht sie dabei unter Willensfreiheit die Wahlfreiheit, die Willkür. Für Lessing ist solche Freiheit nicht möglich. Sie stimmt nicht zu dem monistischen Grundzug seiner Weltanschauung, verstößt vor allem gegen die Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der moralischen Welt, die er überall findet (vgl. Hamburger Dramaturgie, 30., 33., 19. Stück). Aber er gibt solche Freiheit auch gern dahin; denn sie erscheint ihm als wertlos. Er schließt sich in diesem Punkte ganz dem jungen Jerusalem an, dessen Aufsätze er herausgab.

Und doch wird Lessing auch hier nicht absoluter Monist, nicht Spinozist; er läßt die Freiheit nicht in Kausalität zerschmelzen. Er hält die Aktivität des seelischen Lebens aufrecht, darin das Handeln nach Zwecken, die Entscheidung, das Wollen. Im einzelnen unterscheidet er zwei Stufen der menschlichen Entwicklung. In § 74 der „Erziehung" gibt er für die untere Stufe dem Erbsünden-Dogma recht: der Mensch ist hier noch nicht so Herr seiner Handlungen, daß er moralischen Gesetzen folgen könnte; er ist noch naturhaft determiniert. Aber das Ziel und damit die höhere Stufe ist anders: Determinierung durch die Vernunft zum Guten. So heißt es im Nathan: „Worum man ihn recht bittet und er als gut erkennt, das muß ein Derwisch" Oder Daja, nachdem der Tempelherr von Nathan gesagt hat „Er muß nicht müssen": „Nun so muß er wollen, muß gern am Ende wollen!" Oder, im allertiefsten Ernst, Nathan

1) Schon der erste genaue Erforscher von Lessings Verhältnis zu Leibniz, Zimmermann, weist darauf hin. Fittbogen sagt richtig: weder das ἓν noch das πᾶν Lessings ist spinozistisch; wie sollte es dann das ἓν καὶ πᾶν sein? — Vgl. Fittbogen, S. 268; Zimmermann, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Historisch-Phil. Klasse, 15, 1855, 326 ff., besonders 384.

selbst nach der Schilderung seines Zusammenbruchs: die Vernunft erhebt von neuem ihre Stimme und spricht: „Übe, was du längst begriffen hast!" „Ich stand und rief zu Gott: ich will! willst du nur, daß ich will!" (IV 7). Darnach ist Gehorsam gegenüber der Vernunft Sache der menschlichen Entscheidung und doch getragen von dem Willen Gottes und seinem Schaffen in uns. Es handelt sich um eine Determiniertheit, die alle mechanisch-naturalistische Vermittlung ausschließt und höchst unspinozistisch dem seelischen Ringen des Menschen im Kampfe mit sich selbst den vollsten Spielraum gibt — unter Verzicht auf rationale Lösung des Problems. Es ist die Wendung des Freiheitsgedankens, die wir in einer weiteren Ausmünzung von Kant her kennen, und mit der Lessing sich bewußt ist, auf dem Boden Luthers zu stehen.

Das andere Problem, auf das hier hingewiesen werden muß, projiziert die Freiheitsfrage vom Einzelmenschen in den Gang der Menschheit: es faßt sich im Gedanken der geschichtlichen Entwicklung zusammen. Freilich wird das Neue, das Lessing hier bringt, durch sein bekanntestes Wort über die Geschichte nur allzu leicht verdunkelt. Es ist das Wort von den „zufälligen Geschichtswahrheiten", die niemals Beweise für notwendige Vernunftwahrheiten werden können. Zweifellos ist es von Lessings Geist getragen und hat Parallelen überall da, wo Lessing wider die Absolutierung vergangener Tatsachen oder historischer Berichte kämpft. Aber es zielt nicht auf Geschichtsphilosophie, sondern auf rechtes Verständnis der lebendigen Religion (s. unten S. 425). — Im geschichtsphilosophischen Zusammenhang treten ganz andere Gedanken hervor. Wer von dem Monaden- und dem Evolutionsmotiv Leibnizens so stark berührt ist wie Lessing, für den hat das Zufällige nicht den Charakter der Gleichgültigkeit und Wesenlosigkeit. Das Zufällige ist das individuell Bestimmte; das Individuelle aber ist ein Mikrokosmos, ein organisches Ganzes, das seinen unverlierbaren Platz in der universalen Totalität der Welt besitzt. Schon von der ästhetischen Einstellung des Dichters und Kunstkritikers Lessing her empfängt daher das scheinbar Zufällige eine hohe Wertung: es hat Notwendigkeit, Schönheit und Wahrheit als Glied eines größeren Ganzen. Geschichtsphilosophisch wichtig aber wird diese Betrachtung

erst, wo sie auf den Zeitlauf angewandt wird. Auch er ist ein Ganzes, in dem jede Zeit, jede Stunde ihren besonderen Auftrag und ihre besondere Würde besitzt. Durch diesen Auftrag bleibt das Vergangene im Ganzen der Geschichte gegenwärtig.

Diese Erkenntnis ist die Geburt des Entwicklungsgedankens bei Lessing. Ganz deutlich wird sie uns im theologischen Stoff entgegentreten; aber sie deutet sich auch sonst, und zwar schon frühzeitig an; so in den Freimaurer-Gesprächen und dem Fragment über die Herrnhuter, d. h. bei der Geschichte der Weltweisheit und der Staaten. Nichts ist von Anfang an fertig, aber nichts ist auch ohne positive Beziehung auf das Werden des Ganzen. Wie der Einzelne verschiedene Stufen des Werdens durchschreitet, so das Volk und die Menschheit, so vor allem die Vernunft selbst. Diese Perspektive des beständigen Werdens, die den Begriff der Entwicklung erzeugt, gibt der Geschichte ungeahnte Möglichkeiten. Wir, die wir in der Reaktion gegen die Überspannung und Mechanisierung des Entwicklungsgedankens stehen, spüren kaum noch seine ursprüngliche Fruchtbarkeit und befreiende Kraft. Tatsächlich bedeutete er die Ueberwindung aller bisherigen Geschichtsbetrachtung, die Verankerung des Einmaligen im Wesenhaften, die innere Verbindung zwischen den großen Motiven der Einheit und der Individualität, die Entdeckung des Eigen-Sinnes in Vorgängen, die sonst bestenfalls als zufällige Musterbeispiele für die Entscheidung der Gegenwartsfragen interessant gewesen waren. Träger dieses Lebens und Fortschreitens in der Geschichte aber ist für Lessing nicht die mechanische Bewegung der naturhaften Faktoren, sondern die immer klarer heraustretende Forderung der Vernunft, die Dynamik des Ringens um die Wahrheit und das Gute, d. h. die „Freiheit". In diesem Sinn wird das Wahre und Gute, religiös gesprochen Gott selbst, immanent in der Geschichte: ein Vorgang von höchster weltanschaulicher Bedeutung, ein Neues gegenüber der Orthodoxie wie der Aufklärung, das sich glaubensmäßig verwurzelt (Erziehung § 91).

Damit haben wir die wichtigsten Fäden für das Verständnis von Lessings Weltanschauung in der Hand und können ermessen, inwiefern sein weltanschauliches Denken heute *aktuelle* Bedeutung besitzt. Freilich mahnt der Unterschied der Frontstellung — bei Les-

fing die Überwindung eines falschen Dualismus, heute die eines falschen Monismus — von vornherein zur Vorsicht: die Aktualität Lessings kann sich nicht auf Formeln, sondern nur auf Art und Ansatz seines Denkens beziehen. Hier aber ist sie bedeutsam genug.

Das weltanschaulich Neue gegenüber dem Christentum und der frühen deutschen Aufklärung war der Wandel in der Stellung des Menschen: bisher Mittelpunkt der Welt, schien ihn die Erkenntnis der Weltunendlichkeit ins Nichts, in Wert- und Wesenlosigkeit zu stürzen. Die Folge konnte die Selbstpreisgabe des Menschentums sein, wie sie im theoretischen oder praktischen Materialismus damals und heute zutage tritt. Schrickt aber der Mensch vor dieser Selbstpreisgabe zurück, worauf soll er seine weitere Selbstachtung und den Mut seines Handelns gründen? Hier setzt Lessings Ringen ein, und zwar auf zwei Wegen, die beide eng mit seinem Determinismus und seinem Entwicklungsgedanken zusammenhängen.

Der eine ist der rechte Weg des Zusammenschlusses mit der Welt selbst. Ist der Mensch *nur* ein Glied der gegebenen Welt, so *ist* er doch eben ihr Glied und kann aus dieser Gliedschaft ein neues Selbstbewußtsein empfangen, kann den Substanz- und Wertgehalt, den Philosophie und Leben ihr jetzt geben, auf sich beziehen. Freilich nur dann, wenn er sich nicht in ihr verliert wie eine zufällige Welle im Strom, sondern eine wesenhafte Besonderheit für sich zu retten weiß. Das eben war die oben angedeutete Funktion des Ganzheitsgedankens einerseits, des Individualitätsgedankens andrerseits. Lessing wurde zwiefach zu dieser Auflockerung des Monismus geführt. Ganz allgemein dadurch, daß er die Einheit zuletzt nicht von der mechanistischen Naturwissenschaft, sondern vom Menschenleben her bestimmt; daher trägt sein Monismus unwillkürlich organischen, lebendigen Charakter, er kann auch Ungleichartiges umfassen; die metaphysische Monadologie Leibnizens setzt sich um in spannungsreiches Leben. In derselben Richtung wirkt auch sein Dichtertum und sein ästhetisches Denken sich aus; indem das Kunstwerk das wohlgegliederte Ganze zeigt, das Spannung und Kontraste, Licht und Schatten in sich schließt, das allem Einzelnen Sinn und der Einheit die Harmonie der Teile verleiht, weist es auf innere

Zusammenhänge von Individualität und Ganzheit, von Freiheit und Notwendigkeit hin [1]).

Wichtiger aber als diese Auflockerung des Monismus ist das andere: in seiner Selbst- und Lebensbeobachtung entdeckt Lessing die Tatsachen, die seinem Denken die neue Richtung geben: jenen unstillbaren Drang nach dem Wahren und Guten um des Wahren und Guten selbst willen. Lessing erklärt ihn nicht historisch oder psychologisch, sondern versteht ihn als Ausdruck und Gebot der Vernunft. Das Suchen der Wahrheit und das Tun des Guten sind unbedingte Forderung; sie machen Anspruch auf unseren Gehorsam, ohne ihn durch Hinweis auf irdischen Nutzen oder jenseitige Belohnung zu begründen. Sie erheben als Einbruch eines wesenhaft Neuen den Menschen, der sich ihnen öffnet, zu selbständiger Bedeutung.

Diese Erkenntnis nun schließt Folgerungen ein, die für das abschließende Urteil ausschlaggebend sind (s. 403. 408). Träger der unbedingten Forderung an uns ist die gegenwärtige Wirklichkeit, ist der einmalige Augenblick und die konkrete Situation; in ihnen vollzieht sich die Entscheidung des Willens und die lebendige Tat, liegt Empirie und Wesenheit, Zeit und Ewigkeit zur Einheit verbunden, wird also die Dynamik des Lebens geboren. Damit rückt die praktische Stellungnahme des Menschen in den Mittelpunkt der Weltanschauung: wenn auf jenem ersten Weg, dem der Wechselbeziehung von Individualität und Ganzheit, die Weltanschauung als Sache der zuschauenden, stark ästhetischen Betrachtung erscheinen kann, so gewinnt sie nun offensichtlich ein anderes Gepräge — wieder in eigentümlicher Parallele zu Kant, der die praktische Vernunft als primäre Trägerin der Weltanschauung erkennt. Indem der Mensch die unbedingte Forderung ganz konkret, in seinem Verhältnis zum Nächsten und zur Sachwelt, zu verwirklichen sucht, bejaht er den unbedingten Anspruch des Geistes auf sich und die Letztwirklichkeit des Geistes. Seine Verstrickung in die unendliche Kette der Kausalbeziehungen bleibt bestehen, aber sie sinkt zur sekundären Wirklichkeit

1) Religiöses und Ästhetisches klingen zwar bei Lessing nicht so innig ineinander wie sonst im Frühidealismus; aber vorhanden ist der Zusammenklang auch bei ihm; vgl. den Schluß der Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet" (Werke 17, S. 356).

herab. Der schöpferische Blickpunkt für die Weltanschauung wird die Unbedingtheit des Geistes und seines Anspruchs, nicht die ästhetisch zu genießende und in der eigenen Gliedschaft zu erlebende Unendlichkeit der Welt. So wird Geschichte im tieferen Sinne möglich und — zum mindesten als solche Möglichkeit — das Wesen des Wirklichen.

Man braucht nur solche Andeutungen Lessings (über Andeutungen kommt er natürlich nirgends hinaus) zu berühren, so sieht man sich mitten im Ringen der Gegenwart. Auch uns wird ein wirklicher Fortschritt des weltanschaulichen Denkens erst dann beschieden sein, wenn es gelingt, von der Linie Lessing-Kant aus die dafür ausschlaggebenden Begriffe, wie die der Wahrheit, der Wirklichkeit, der Freiheit, der Entwicklung ernsthaft umzudenken. Möglich ist dieser Fortschritt freilich nur, wenn er sich mit der Bejahung der unbedingten Forderung im praktischen Leben verbindet. Nur wer versucht, die Wahrheit zu *tun*, ist fähig, im weltanschaulichen Denken fruchtbar um sie zu ringen. An beidem zusammen muß das Schicksal der Gegenwart sich entscheiden.

Kein Zweifel, daß darin eine unbewußte Durchsetzung christlichen Geistes in der Weltanschauung liegen würde. Schon die Richtung auf einheitliche Durchdenkung der Menschengeschichte steht in innerem Zusammenhang mit dem Glauben an Gott, der an der Menschheit seine Zwecke verwirklicht; Lessing ist wie Herder schon darin theologisch aktuell, daß er das Problem der Geschichte ernsthaft aufzurollen beginnt (vgl. auch Haug, S. 116). Er ist es noch mehr dadurch, daß er an der Geschichte das weltanschauliche Denken zu orientieren versucht, und im besonderen dadurch, daß er das Unbedingte als die bewegende Kraft der Geschichte und die Bezogenheit auf die konkrete Gegenwart als den Ausgangspunkt aller Geschichtsdeutung wenigstens ahnt. All das bleibt bestehen, auch wenn sich ergeben sollte, daß Lessing trotz dieser theologischen Aktualität seines Ansatzes doch selbst nicht zu wahrhaft „theologischer" Behandlung der darin liegenden Fragen überzugehen vermag.

3. So ergeben sich von allen Seiten her wichtige Fingerzeige für das *Verhältnis Lessings zum Christentum*. Es muß uns nunmehr ausdrücklich beschäftigen.

Selbstverständlich ist zunächst der scharfe Gegensatz Lessings zu allem überlieferten Christentum. In seiner Gegenwarts- und Wirklichkeitsbezogenheit ist die Abwendung vom Christentum eingeschlossen; denn dieses schien unwiderruflich auf die Buchreligion, auf blinde Vergangenheitsgebundenheit festgelegt zu sein, und sie war für Lessing im tiefsten Grunde unfromm. Darum stand ja sein weltanschauliches Ringen auch inhaltlich von vornherein im Kampfe mit der Weltanschauung der Bibel und des Dogmas. Die anthropomorphe und sakramentale Vergegenständlichung des Göttlichen, die räumlich-zeitliche Fassung des Jenseits, der naive Anthropozentrismus und Geozentrismus des überlieferten Christentums fielen für die werdende idealistische Bildung notwendig dahin; ja sofern sie mit äußeren Mitteln wie Staatsgewalt und Zensur ihre Herrschaft zu behaupten versuchten, waren sie ihr im tiefsten verhaßt. Der Gegensatz griff wirklich in die letzte Tiefe. Die christliche Verkündigung selbst war mit dem antiken Weltbild so innig verbunden, daß nur ein überaus schmerzlicher, weithin fast tödlich empfundener Eingriff von ihm lösen konnte. Auch Lessing fand die Scheidungslinie vorläufig nicht. Indem er sich von der überlieferten historischen Bindung und Weltanschauung schied, glaubte er Kirche und Theologie, ja das Christentum selbst bekämpfen zu müssen; mit der zeitbestimmten Formung und Anwendung des Christentums fiel ihm entweder dieses selbst oder doch seine ganze historische Formung, vor allem die Botschaft vom Heil, von dem Christus, von Sünde und Gnade dahin. Er glaubt nichts zu verlieren, indem er den Inhalt dahingibt, von dem der Glaube der Kirche lebt. Hier verschließt die eigne Individualität und Zeitbedingtheit ihm den Blick auf seiten der Wirklichkeit, auf Tiefen und Untiefen des Menschenlebens, die ihm sonst unzweifelhaft lebendig geworden wären, vor allem das volle Verständnis der Unbedingtheit des Wahren und Guten. Die Erfahrung der unbedingten Forderung wirkt sich nicht in ihrer erschütternden Gewalt in ihm aus und gewinnt deshalb nicht ihre ganze religiöse Fruchtbarkeit.

Es wäre falsch, sich gegen diese Erkenntnis zu wehren, weil andrerseits so vieles bei Lessing den Eindruck der Christlichkeit macht. Er will nicht Christ im üblichen Sinn des Wortes sein; er pflegt be-

wußt eine überkonfessionelle, rein humane Frömmigkeit, die an alles wahrhaft Große in der menschlichen Geistesgeschichte anknüpfen möchte, an die Antike, die Renaissance und die Mystik ebensosehr wie an Christliches. Er kann in seinen Briefen gelegentlich das alte christliche „Religionssystem" als „ein abscheuliches Gebäude von Unsinn" bezeichnen.

Freilich wenn das richtig ist, was vorhin über die umsichtige, zurückhaltende, tastende Art des Lessingschen Denkens gesagt worden ist, dann werden wir ohne weiteres sicher sein dürfen, daß mit solchen Sätzen Lessings Verhältnis zu Christentum und Theologie nicht restlos gekennzeichnet ist. Wir finden bei ihm zum mindesten ein Interesse an beiden von so großer Stärke, daß wir es unmöglich rein aus dem Gegensatz heraus erklären können.

Das Interesse erweist sich in einer Fülle von historischen Studien über das Christentum. Immer neu fühlt Lessing sich zu diesem Gegenstand gezogen, bald im Sinne der historischen Erkenntnis, bald in dem einer Rettung verfehmter Ketzer, bald zur Stütze seiner Polemik. Es ist für unsere Zwecke nicht nötig, die Punkte und Schriften aufzuzählen, in denen er die Theologie durch seine historische Arbeit gefördert hat. Das Wichtigste dürfte sein Versuch sein, die Entstehung des Christentums schärfer zu durchleuchten, und zwar unter dem Gesichtspunkt, im Kampf mit den Theologen die sekundäre Bedeutung der Bibel für das Christentum zu erweisen, gegenüber der primären Bedeutung der geistgetragenen Gemeinde und der Glaubensregel. Damit nimmt er so manches aus den späteren Forschungen über die Entstehung des Kanons und der katholischen Kirche vorweg. Aber gerade hier steht er nicht allein, ist er nicht einsamer Bahnbrecher neuer Wege, sondern gliedert sich der „neologischen" Theologie jener Jahre ein [1]). Und wie ihre Forschungen, so sind auch die seinigen durch die fortschreitende historische Wissenschaft längst überholt.

Ein positives Interesse an Theologie und Christentum zeigt Lessing aber auch in seiner eigentümlichen Stellungnahme gegenüber den Strömungen seiner Tage. Von

1) Vgl. Aners Buch und L. Zscharnack, Lessing und Semler, 1905.

Anfang an verabscheut er das Freidenkertum der Franzosen und ihrer deutschen Jünger (vgl. etwa den Brief an Nicolai vom 25. Aug. 1769). Auch der Kreis um Reimarus ist religiös nicht seine Heimat; daß er von den Fragmenten, die er herausgibt, inhaltlich zugleich abrückt, ist keineswegs bloße Taktik; er weiß sich an wichtigen Punkten sachlich von ihnen geschieden; gegenüber vielem, das sie bestreiten, hat er Wertgefühle und historische Einsichten, die ihn von vornherein auf eine höhere Warte stellen. Desto verwunderlicher ist es auf den ersten Blick, daß er auch die Kampfgenossenschaft der Aufklärungstheologen verschmäht. Sind sie nicht gegenüber Orthodoxen und Freidenkern seine natürlichen Bundesgenossen? Allein, so ähnlich er ihnen an vielen Punkten denkt, er weiß sich von ihnen durch eines geschieden: sie wollen das überlieferte Religionssystem in seinen Hauptpunkten durch die Vernunft neu unterbauen, während er es dem Untergang verfallen glaubt, daher vollends überwinden helfen möchte und im „vernünftigen Christentum" weder Vernunft noch Christentum findet. Er meint in dem ganzen Streben der Neologen eine Unsauberkeit des Denkens, einen Mangel an Distanz- und Wirklichkeitsgefühl zu erkennen.

Doch entdecken wir bei näherer Betrachtung noch einen anderen Grund für seine Feindschaft wider die Neologen. Gerade der berühmte Brief an seinen Bruder vom 2. Februar 1774, der den bösen Vergleich zwischen dem unreinen Wasser der Orthodoxie und der Mistjauche der Aufklärungstheologie enthält, ist dafür besonders beredt. Lessing erklärt dem über seine Verteidigung der Orthodoxie erstaunten Bruder, er möchte das unreine Wasser nicht eher weggießen lassen, als bis man wisse, woher dann reineres zu nehmen sei. In solchem Zusammenhang ist das alte Religionssystem nicht mehr „Unsinn", sondern ein Objekt, in dem sich hohe Werte bergen und an dem sich menschlicher Scharfsinn mehr geübt hat als an anderen. Hier ist es deutlich, daß seiner gelegentlichen Parteinahme für die Orthodoxie nicht nur Taktik und historische Gerechtigkeit zugrunde liegen, sondern auch positive Schätzung ihrer Inhalte. Eine Bestätigung dafür enthält schon der Brief Lessings an Mendelssohn vom 9. Januar 1771: er fürchte, beim Wegwerfen gewisser Vorurteile ein wenig zuviel mit weggeworfen zu haben, das er wieder zurück-

holen müsse; „daß ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht gehindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen". Und weiter: „Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll." Freilich warnt der Briefzusammenhang davor, die Tragweite dieser Sätze zu überspannen. Aber der Ton der Unsicherheit und Zurückhaltung zeigt doch den wahren Lessing. Er ist auch hier der Suchende und ahnt selbst da noch Werte, wo seine Freunde mit dem negativen Urteil fertig sind und eigenes Leben ihn nicht trägt. Das kommt gerade dem Christentum in seiner alten charakteristischen Ausprägung zugute. So legt sich die Frage nach einem Wesen des Christentums nahe, das tiefer liegt als alle bisherige, auch als die neologische Formung, und das für den Neubau des Lebens wirksam werden muß.

Solche Verbindung von Gegnerschaft zum überlieferten Christentum und positivem Interesse schuf im Geiste Lessings eine Atmosphäre, in der wichtige moderne Probleme lebendig werden konnten. Wie seine Weltanschauung ihren fruchtbarsten Ausgangspunkt im Verständnis der unbedingten Forderung und der von ihr ausgehenden Dynamik besaß, so war sein religiöses Denken von vornherein auf das Praktische gerichtet. Schon das Fragment, das der junge Lessing über die Herrnhuter schrieb, geht in der Beurteilung der Religion vom Praktischen aus. Das bleibt stets seine Haltung. Er betrachtet jedes Christentum mit Ehrfurcht, das sich nicht in Vernunftbeweis und Lehr„system", sondern in Erfahrung und Tat verankert. Denn nur solches Christentum ist in der persönlichen Berührung durch Gott erwachsen. Das aber fordert Lessing jederzeit, wie schon der zwanzigjährige (das Christentum kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treu und Glauben übernehmen kann), so der Verfasser der Axiomata in dem berühmten Vergleich des Christentums mit dem elektrischen Funken (Werke 23, 187). Die Vertiefung des Wirklichkeits-, des Vernunft- und des Geschichtsbegriffs erweist sich hier als innerlich verbunden mit Urmotiven des Christentums. Es geht Lessing um das Wesen des Menschen selbst und um seine Erfaßtheit durch eine Gewalt, die ihn über das Kreisen der Aufklärung um das eigene Ich, seine Moral und seine Glückseligkeit hinaushebt, ihn mit tieferen Strömen des Lebens verbindet. Es

atmet von der Erfahrung des Unbedingten her etwas „Metaphysisches“ in Lessings Deutung des Praktischen; sie steht grundsätzlich über jedem Verdacht des Pragmatismus oder Fiktionalismus, des Moralismus oder Eudämonismus. Darum kann der nüchterne Lessing gelegentlich sogar den Enthusiasmus weltanschaulich preisen. Der nachgelassene Aufsatz „Über eine zeitige Aufgabe“ (Werke 24, 82 f.) zeigt, wie der Enthusiasmus für das philosophische Denken höchste Bedeutung gewinnt: er ist Fundgrube neuer Ideen und eröffnet neue Aussichten der Erkenntnis.

Freilich walten hier Schwierigkeiten, die Lessing nicht überwindet. Sie fassen sich in den Begriffen der Vernunft und der Wahrheit zusammen. Lessing fordert, um dem Dualismus zu entgehen, daß auch die der Praxis und dem Enthusiasmus entspringenden Gedanken sich der Prüfung der Vernunft unterwerfen, scheint aber diese Vernunft meist rein rational zu verstehen, ohne Rücksicht auf die Erschütterung, die auch das Denken von der Unbedingtheit des Wahren und Guten erfährt. So ergeben sich Schiefheiten wie die des berühmten Satzes, daß zufällige Geschichtswahrheiten niemals Beweise notwendiger Vernunftwahrheiten werden können (Werke 23, 47; s. oben 416). Was sind hier Geschichts- und was Vernunftwahrheiten? Lessing bekämpft die Abhängigkeit der gegenwärtigen Gottesbeziehung von Wundern und Weissagungen der Vergangenheit, von den Ergebnissen der historischen Kritik und der Bejahung der biblischen Berichte. Gegenwärtige Gottesberührung aber ist nicht „Vernunftwahrheit“; sie hat andrerseits zu den einmaligen Geschehnissen der Geschichte eine sehr positive Beziehung; freilich steht dabei nicht das „Beweisen“ in Frage, sondern der innere Kontakt, die Leitung des elektrischen Stromes, um in jenem Bilde zu bleiben; dafür aber ist wie die Unsicherheit aller geschichtlichen Forschung, so die „Zufälligkeit“ der geschichtlichen Tatsachen ohne Belang.

Wie tief Lessing trotz dieser Unklarheit in den Mittelpunkt zu greifen versteht, zeigt er in seinem inhaltlichen Verständnis der Religion. Er entwickelt es nicht theoretisch, sondern in seinem dramatischen Bekenntnis, dort, wo er den Bann des Tugendstolzes und des Eudämonismus am deutlichsten bricht. Nathan schildert

den Kampf, den er in seinem Unglück mit Gott und mit sich selbst zu kämpfen hatte. Das Ergebnis ist die restlose Hingabe in den Willen Gottes, die Bejahung des Leides, weil es von Gott kommt. Hier findet das Gestaltung, was Lessing nach dem Tode des kaum geborenen Söhnleins und der innig geliebten Frau in seiner eigenen Seele durchgekämpft hat. Aber eben weil in dieser Erkenntnis das eigene Herzblut Lessings pulsiert, darum weiß er auch, daß unbedingte Hingabe in den Willen Gottes nicht Quietismus ist, nicht selige Kontemplation, sondern Leben aus der Einheit mit Gott. Leben aus Gott aber ist nichts anderes als die helfende Liebe, die sich nicht als Tugend oder Leistung weiß, sondern einem inneren „Muß" entstammt [1]). Hier tritt der religiöse Nerv von Lessings Determinismus, d. h. auch der Zusammenhang seiner Weltanschauung mit seiner Religion, einmal deutlich zutage.

Freilich bleibt auch hier eine gefährliche Unklarheit. Sie kommt am drastischsten zum Ausdruck, wenn Lessing sagt, die Religion Christi, die von der christlichen Religion unterschieden werden müsse, sei die Religion, die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann (Werke 23, 352). Liebe aber und Hingabe an Gott (oder wie Lessing im Stil der Zeit am liebsten sagt: Vorsehungsglaube) als allgemeiner Besitz: das ist radikale Aufklärung! Und sie wird gut aufklärerisch unterbaut durch Nathans Wort, „daß Ergebenheit in Gott von unserm Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt". Wie schwer hat Nathan, wie schwer Lessing selber ringen müssen, um jene höchste Erkenntnis zu erreichen! War nicht in der Nathanszene der Ausblick auf den persönlich-geschichtlichen Charakter der Religion gewonnen, und mußte nicht daran die Vorstellung der

1) Es ist bezeichnend, daß Lessing die Liebe anderswo als das Wesen des Christentums darstellt. Nachdem er im „Beweis des Geistes und der Kraft" die christliche Religion auf ihren eigenen Boden gestellt hat, gibt er wie eine Art Anhang eine kleine Schrift heraus: „Das Testament Johannis." Er nimmt hier die bekannte Erzählung des Hieronymus auf, daß Johannes am Abend seines Lebens in den Versammlungen der Christen nur noch sagte: filioli, diligite alterutrum, und daß er die Verwunderung der Seinen mit der Erklärung beschwichtigte, es sei das Gebot des Herrn und, wenn es nur geschähe, dann genüge es auch (Werke 23, 51 ff.).

„natürlichen Religion" und des überall möglichen Gemeinbesitzes scheitern? Er übergeht die Tatsache, daß alles empirische Menschentum sich wider die konkrete Liebe zum Nächsten, d. h. auch wider echte Gemeinschaft, wehrt und schon dadurch die Religion wie die Geschichte zur Stätte immer neuen Kampfes um die Sünde macht. So führt Lessing auch da, wo er das Wesen der Religion und des Christentums inhaltlich bestimmen will, in eine Problematik hinein, die er selbst nicht mehr aufzulösen vermag.

Eine Hemmung in der scharfen Fassung und Lösung der Probleme liegt für Lessing im Offenbarungsbegriff. In dessen Auffassung (ganz ähnlich wie in der des Glaubensbegriffs) bleibt Lessing ganz unter dem Bann der Orthodoxie und der Aufklärung. Er versteht die Offenbarung intellektualistisch als Mitteilung von Erkenntnissen durch übernatürliche Mittel, durch Wunder. Darum ist die Unvereinbarkeit der Offenbarung mit der Vernunft ihm Dogma, Selbstverständlichkeit. Das Verhältnis beider ist für ihn gegensätzlich im Sinne nicht einer paradoxen Korrelation, sondern der Alleinwirklichkeit der Vernunft. Seltsam genug, daß in solchen Zusammenhängen Lessings Vertiefung des Vernunftbegriffs unwirksam bleibt, daher auch nicht eine entsprechende Vertiefung des Offenbarungsbegriffes nach sich zieht! Religiös betrachtet, dürfte die Ursache darin liegen, daß Lessing, weil er mit der Unbedingtheit des Wahren und Guten nicht vollen Ernst macht, jedes Mittlertum als unnötig, ja als Störung seines Immanenzglaubens empfindet; auch die Offenbarung fällt ja unter die Kategorie der Vermittlung! So zieht denn Lessing auch zwischen Offenbarung und Jesus keine Verbindung; Jesus ist ihm wichtig, aber als Verkünder gewisser Wahrheiten, die ihm als allgemeine Vernunftwahrheiten erscheinen. Es gibt keine Offenbarung, sondern nur einen Offenbarungsglauben der Menschen; und er beruht auf Schein. Wo Lessing ihn anerkennt, da spricht er gymnastisch oder pädagogisch.

Allerdings die „Erziehung des Menschengeschlechts" weckt zunächst einen anderen Eindruck. Sie ist nicht nur von den meisten älteren Theologen, sondern auch von dem Philosophen Windelband als Neuwendung zu eigenem Offenbarungsglauben verstanden worden, als eine Art Rettung der Offenbarung vor radikaler Ver-

werfung [1]). Allein es gilt bei dieser Schrift besondere Vorsicht. Schon die Autorschaft Lessings ist umstritten. Die Hypothese, daß der Grundstock des 1. Teils von Thaer verfaßt und von Lessing nur, obschon weitgehend, überarbeitet sei [2]), ist nicht so leichthin abzuweisen. Dann aber könnten gerade die positiv anmutenden Stellen auf Thaer zurückgehen. Tritt man nun mit entsprechender Vorsicht an die Schrift heran, dann erhält man tatsächlich ein sehr eindeutiges Ergebnis.

Was Lessing im Auge hat, indem er den Erziehungsgedanken mit dem der Offenbarung verbindet, ist zweierlei: das Ziel der selbständigen Vernunftübung und der innere Zusammenhang des Weges zu diesem Ziel. Wichtig ist ihm vor allem dieser Zusammenhang; Lessing empfindet ihn als große neue Entdeckung, die ihm unter englischem Einfluß gerade am Stoff der Religionsgeschichte aufgegangen war. Lange hatte er dazu geneigt, die Offenbarung von der Vernunft her schlechtweg als Schein und Trug zu beurteilen. Unter dem Eindruck des Erziehungsgedankens aber kann er ihr eine positive Bedeutung zugestehen: sie vermittelt unmündigen Völkern und Zeiten doch etwas von dem Inhalt der Vernunft und bereitet sie auf das endliche Hervortreten der Vernunftwahrheit vor. Das Wesen des Gedankens liegt ihm in der geschichtlichen Betrachtungsweise. Sie erlaubt es, dem Gedanken selbst und seinen Hauptinhalten gerecht zu werden, auch indem man den Maßstab des Urteils der Vernunft entlehnt: zwar nicht die Offenbarung, aber der Offenbarungsglaube wird als gottgewolltes, normales Produkt der Geschichte positiv gewertet; statt über ihn zu zürnen

1) Diese Deutung liegt desto näher, wenn man in der Schrift Anklänge an Herders Anwendung des Erziehungsgedankens auf die Offenbarung findet (Stephan, Herder in Bückeburg, 1905, S. 198); denn bei Herder hat die Offenbarung objektive Wirklichkeit. Aber gerade hier wird der Unterschied zwischen Lessing und Herder deutlich.

2) An sich älter, ist sie neuerdings von G. Krüger aufgenommen worden: A. Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913. Vermittelnd H. Scholz, Preuß. Jahrbücher 155, S. 71 ff.; sowie Olshausen in L.s Werken 24, S. 53 ff.; vgl. auch Marg. Heilmann, Die Verfasserfrage von L.s Erziehung des Menschengeschlechts, 1922 (Hamburger Diss., Maschinenschrift); W. Simons, A. Thaer, 1929; G. Krüger, Theol. Blätter, 1923, S. 200; 1929, Dezemberheft.

oder zu lächeln, kann man ihn nun begreifen. So wird die Religionsgeschichte ein sinnvolles Ganzes; der Einheits-, d. h. der Entwicklungsgedanke feiert einen neuen Triumph. Dabei ergibt sich ein voller Zusammenklang mit dem Nathan, im besonderen der Ringparabel: „Eure Ringe sind alle drei nicht echt" (III, 7); aber wer an die Wunderkraft seines Ringes glaubt, kann zu der Entfaltung der Kraft befähigt werden, die dem echten Ringe eignen sollte; d. h. die Offenbarungsreligionen geben zwar keine Offenbarung, aber der Offenbarungsglaube vermag die Menschen, die ihn ganz ernst nehmen, zur Höhe der Vernunftreligion emporzuheben.

Die letzte Einheit dieser geschichtlichen Erziehung liegt auch für Lessing in Gott; er ist der Erzieher. Aber damit endet die Anwendungsmöglichkeit des Bildes. Wenn der menschliche Erzieher den Zögling über sich und zum Kampfe mit sich selbst erhebt und wir geneigt sind, gerade diesen Zug des Bildes auf Gottes Tun zu übertragen, so treffen wir Lessings Meinung nicht: für ihn vollzieht die religiöse Erziehung des Menschengeschlechts sich vielmehr immanent, ohne Einbrüche der Transzendenz. Ihm genügt die Transzendenz, die im Gedanken der letzten Welteinheit und in der bewegenden Kraft der unbedingten Forderung waltet. Die Immanenz trägt die Transzendenz in sich, verschmäht aber alle Eingriffe eines transzendent gedachten Gottes. Der Offenbarungsglaube gründet sich nicht auf Akte der Offenbarung, sondern bricht in dem allmählichen Werden der Vernunftreligion an bestimmten Stellen und Inhalten nach dem Plane des der Vernunft immanenten Gottes von selbst auf; er steht unter der Leitung der göttlichen Vorsehung (§§ 70. 63). Er greift über sich hinaus auf eine Identität des sich entfaltenden Menschengeistes mit Gott und vergißt dabei den Kampf des Menschen um sein sündengebundenes Menschentum. Er sieht die Wirklichkeit des Menschenlebens nicht in der notwendigen Klarheit.

So hört die „Erziehung" auf, ein Aktivposten in der direkten Beziehung Lessings zu Christentum und Theologie zu sein. Will man aus ihr die Richtung auf positive Anerkennung der Offenbarung heraushören, dann ist damit jedenfalls nicht die christliche, die „besondere Offenbarung" gemeint, sondern die „allgemeine";

und sie führt sachlich auf das frühere Ergebnis zurück: in der Einheit der Religionsgeschichte offenbart sich die der menschlichen Vernunft immanente göttliche Wahrheit und Kraft. Fand man die „allgemeine" Offenbarung Gottes bisher in Natur und Gewissen, so verwirklicht sie sich nun im Gang der Geschichte! Das war ein Gedanke, der von Lessings Weltanschauung her die Brücke zu seiner persönlichen Frömmigkeit schlagen und theologisch oder doch religionsphilosophisch fruchtbar werden konnte. Im Hochidealismus hat er eine gewaltige Tragweite entfaltet.

Am Offenbarungsbegriff rächt es sich, daß Lessing den in der praktischen Haltung seiner Weltanschauung und Frömmigkeit betretenen Weg nicht mit aller Kraft zu Ende geht, vor allem, daß er nicht von da aus die Geschichtsbezogenheit der Religion erreicht. Alle Inhalte der Offenbarung, gerade auch die, die er im Zusammenbruch des Offenbarungsglaubens aufrechthalten möchte, werden dadurch gefährdet. Da Lessing die Gedanken nicht gleichsam von innen her, d. h. von der Christusverbundenheit des Glaubens her, zu verstehen vermag, so sucht er von außen her ihren Gehalt zu erschließen: er verirrt sich auf den Weg der *spekulativen Deutung*, auf dem ja schon sein Meister Leibniz ihm vorangegangen war. Es ist bezeichnend, daß in solchem Zusammenhang der Gedanke der Wahrheit durch den der Wahrheit*en* ersetzt zu werden pflegt.

Direkt an Leibniz knüpft er an in dem Aufsatz „Leibniz, von den ewigen Strafen" (1773). Aber erst die „Erziehung" entwickelt daraus ein ganzes Programm: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll" (§ 76). Die Lehren von den ewigen Strafen, der Dreieinigkeit, der Erbsünde und der Genugtuung, sie alle sollen dadurch ihren wahren Sinn empfangen.

Da er aber bei den übrigen Lehren die Neudeutung mehr programmatisch fordert als durchführt, so sei hier als Beispiel die von den *ewigen Strafen* benutzt. Lessing ist sich dabei völlig klar über die Schärfe der Umprägung: die himmlische Überwelt und die höllische Unterwelt, die in der Lehre von den ewigen Strafen

vorausgesetzt werden, fallen für ihn restlos dahin, sie wandeln sich in Seelenzustände des Menschen, und so muß auch der Begriff der Ewigkeit völlig anders verstanden werden: er geht von der Transzendenz in die Immanenz über. Die Orthodoxie hatte an sich recht, wenn sie die Ewigkeit der Strafen wollte; aber diese Ewigkeit vollzieht sich auf der Erdenwelt selbst, in den Folgen, die hier jede Sünde notwendig nach sich zieht; niemals vergehen diese Folgen völlig, und sie bedeuten eine nie ganz zu überwindende Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit; die Ewigkeit ist die unendliche Dauer der Weltentwicklung, die eine unendliche Entwicklung auch des Guten und Bösen in sich schließt. — Freilich erhebt sich nun die Frage: wie kann der Einzelne an dieser irdischen Ewigkeit den rechten Anteil gewinnen? Lessing antwortet mit seiner Lehre von der Seelenwanderung, die ihm mehr als Gelegenheitshypothese ist: der Mensch geht nicht nur einmal, sondern immer wieder durch die Welt; in immer neuen Verkörperungen, eventuell auf anderen Sternen und in andersartigen Körpern, erreicht er wachsende Vollkommenheit. Wir wissen aus dem Aufsatz „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können" (1770), welche Möglichkeiten der körperlichen Vollkommenheit Lessing für denkbar hält; und so kann er auch die seelisch-geistige Vervollkommnung unendlich fortgesetzt denken; eine Linie in der allgemeinen Entwicklung der Welt zu ihrem Ziel [1]).

Auch an diesem Gedanken wird die Zwiespältigkeit in Lessings Denken offenbar. Er ist überaus wertvoll, sofern er sich mit Lessings wichtigsten Motiven — denen der Wirklichkeit, der Individualität und Ganzheit, der Unbedingtheit des Wahren und Guten — zu einer gewaltigen Einheit verbindet; sie erhalten Intensität und Siegkraft gegenüber all den Rätseln, die aus den Schranken des Gegebenen für sie entspringen, wenn die ruhige Gewißheit hinter ihnen steht: ist nicht die ganze Ewigkeit mein? — Andrerseits aber ist die Schwäche des Lessingschen Gedankens klar und bezeichnend. Lessing übernimmt aus Orthodoxie und Aufklärung die extensive Vorstellung von Ewigkeit und Unendlichkeit, während doch die Ver-

1) H. Kofink, L.s Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung, 1912.

legung von Himmel und Hölle in die Seele des Menschen eine intensive Wendung gefordert hätte. Eine solche Wendung ließ sich aus dem neutestamentlichen Gedanken des ewigen Lebens, aber auch aus Lessings Erlebnis der unbedingten Forderung, der Gottergebenheit und Liebe sehr wohl gewinnen. Aber Lessing bemüht sich nicht darum. Er will die religiösen Gedanken von seiner eignen Weltanschauung her, und zwar durch rationale Spekulation lebendig machen. Auch hier rächt es sich, daß Lessing die Unbedingtheit der geistigen Forderung nicht bis ins Tiefste durchlebt und durchdenkt. Sein voreiliger Immanenzgedanke hindert die „qualitative Unterscheidung" von Zeit und Ewigkeit, die Wendung zur transzendenten Auffassung der Ewigkeit. Denn diese müßte der Seele oder dem Geiste gleichsam eine neue Dimension verleihen, eine Dimension, die nicht als bloße Entfaltung einer eingebornen Anlage, und sei es durch die Macht der unbedingten Forderung, zu denken wäre, sondern irgendwie das aktuelle Eingreifen eines Neuen aus wesenhaft überlegener Sphäre voraussetzen würde. Die Wagerechte des immanenten göttlichen Wirkens müßte durch die Senkrechte aus der Transzendenz überkreuzt und so die Entwicklung zu höheren Möglichkeiten erhoben werden. Damit würde Lessing seinen Kantischen Tendenzen treuer bleiben, aber in Widerspruch zu den spekulativ-philosophischen geraten. Vielleicht ahnt Lessing etwas von den Problemen, die sich hier erheben, und begnügt sich gerade deshalb mit knappsten, oft mehrdeutigen Sätzen — mit Sätzen, die mehr Wagnis als Behauptung sind. Er führt wiederum nur an die Probleme heran, überläßt aber die scharfe Stellung und erst recht die Lösung den kommenden Geschlechtern. —

Wir sind am Ende. Das Ergebnis unseres Nachdenkens ist nicht auf eine der geläufigen Formeln zu bringen. Keine von ihnen bezeichnet wirklich Lessings Wesen: weder die des Aufklärers noch die des Rationalisten noch die des Irrationalisten noch die des neuen Heiden noch die des Befreiers von der Theologie. Auch Vater des Neuprotestantismus (so Fittbogen) ist er nicht. Was er bringt, das ist gerade nicht ein neues positives Gesamtverständnis der Lage, sei es im Sinn des Christentums oder seiner Bekämpfung, sondern eine

neue Einsicht in die Schranken seiner Zeit als einer Übergangszeit und in die Begrenztheit des menschlichen Wissens, überhaupt eine neue Art des radikalen Fragens, eine neue Kühnheit des Hindurchbohrens zu immer tieferen Problemen, eine Absage an jeden voreiligen Abschluß nach dieser oder jener Richtung. Dabei durchbricht er bewußt und absichtlich die üblichen Schemata. Am ehesten könnten wir ihn, wie vorgeschlagen worden ist, einen „christlichen Nichtchristen" nennen; denn dieser Titel deutet durch seine Paradoxie die Zwiespältigkeiten, die Rätsel und Unfertigkeiten der Lessingschen Haltung an, in ihnen zugleich die tragischen Verwicklungen, die über der empirischen Geschichte des Christentums, auch des Deutschen Idealismus, walten.

Da diese Verwicklungen noch über der Gegenwart lasten, ja dieser deutlicher als früheren Geschlechtern ins Bewußtsein treten, so verbinden sich bei Lessing historische und Gegenwartsbedeutung zur Einheit. Wir fanden seine Einstellung an den beherrschenden Punkten durchaus aktuell. Und zwar nicht nur negativ, im Kampfe wider die Buchreligion oder die falsche Vergegenständlichung und Vermenschlichung des Gottesgedankens, sondern vor allem positiv. Lessing bejaht das Weltbild der modernen Wissenschaft, aber er öffnet sich der Begegnung mit Gott in der lebendigen Wirklichkeit und ringt damit um eine Geschichtlichkeit der Religion, die den „Historismus" überwindet. Er teilt den monistischen Zug der Zeit, aber er schafft in ihm Raum für die Individualität und die recht verstandene Freiheit. Er sieht überall die historisch-psychologischen Zusammenhänge, also die Relativität aller empirischen Geschichte, aber er sucht dem Leben und der Geschichte von der unbedingten Forderung her ein neues Rückgrat, eine kraftvolle Dynamik zu geben. Er will eine vernünftige und natürliche Religion, aber er findet sie in der restlosen Hingabe an Gott und in der Liebe, d. h. in einer Höhe, die erst recht „über alle Vernunft" ist, und von ihm selbst als Wesen des Christentums erkannt wird. Er bleibt dem intellektualistisch-individualistischen Optimismus der Aufklärung treu, der die tragische Wirklichkeit des empirischen Menschentums vergißt, aber er bereitet durch seine Betonung der lebendigen Wirklichkeit, durch seine Erkenntnis der unbedingten Forderung, durch seine Wertung

der Liebe, vielleicht auch durch die pädagogische Orientierung seines Wahrheitskampfes (S. 405) eine Überwindung dieses Erbes vor. Kämpft er nicht in alledem unsern eigenen Kampf?

Gewiß: weil er mit seinen tiefsten Erkenntnissen nicht radikalen Ernst macht, weil er den rechten theologischen Ausgangspunkt verfehlt, weil er kein neues Verhältnis zu Jesus und zur Bibel findet, weil er den Glaubens- und Offenbarungsbegriff nicht evangelisch versteht, deutet er die neue Einstellung nur eben an, und zwar überwiegend von der Weltanschauung, d. h. von der Peripherie her; er verwirklicht sie nicht im Mittelpunkt, nicht mit voller Klarheit und gesammelter Kraft. Daher überwindet er auch, auf die Breite seines Schrifttums gesehen, noch nicht den Gegensatz von Aufklärung und Orthodoxie, sondern bleibt, seltsam gespalten, in ihm befangen — mit seiner Sympathie oft mehr auf seiten der Orthodoxie, mit seinem wirklichen Denken mehr auf seiten der Aufklärung. Allein auch mitten in seinen Irrgängen beleuchtet er die Probleme so hell, daß er es unmöglich macht, das Heil je wieder in voreiliger Negation oder Repristination zu suchen, hilft er also schon in seiner Zeit dazu mit, daß der Knoten nicht in der von Schleiermacher gefürchteten Weise auseinandergeht: hie Bildung und Unglaube, dort Barbarei und Glaube!

Ebendeshalb: Gewiß, durch die Geschichte von weiteren anderthalb Jahrhunderten und durch neue Vertiefung in das biblisch-reformatorische Evangelium belehrt, sehen wir die Schwächen des Lessingschen Denkens — so deutlich, daß es kaum den Hinweis lohnt. Aber nötiger ist es, uns durch den Gedenktag davor warnen zu lassen, daß wir in der Freude über das Neue, das uns geschenkt ist, an wichtigen Punkten wieder unter die Linie zurücksinken, auf die bereits Lessing das theologische Denken erhoben hat. Wir stehen von mehreren Seiten her in der Gefahr einer neuen theologischen Romantik — vielleicht ist nichts geeigneter sie zu bannen als der Blick auf den Mann, der, um nicht unwahr Priester zu sein, sich lieber damit begnügte, die Stufen des Heiligtums zu fegen [1]).

1) Aus „Bibliolatrie" (vgl. Werke 23, 307. 311, dazu den letzten Anmerkungsband S. 918 f.). Auch hier scheint mir Taktik und tiefer Ernst untrennbar ineinander zu fließen.

Die absolute Krisis der Kultur und die Metaphysik.

Von

Dr. Hans Krüger in Leobschütz.

Es mag außerordentlich schwierig sein, in allgemeingültiger und verbindlicher Form etwas über die schöpferische Irrationalität des Lebens selbst auszusagen, die jeder anders erlebt und die in dem Fluß der Erlebnisse tausendfach schillert. Und doch muß es versucht werden, wenn nicht das Leben selbst, das schöpferische Leben selbst austrocknen und versanden, wenn nicht die ursprüngliche Lebenskraft selbst absterben und abgetötet werden soll; es handelt sich um die akuteste Frage unserer Zeit, kaum gesagt und angedeutet und doch nicht klar ausgesprochen und deutlich formuliert, faßbar und doch nicht faßbar, begreifbar und doch unbegreifbar, im Unterbewußten schlummernd und bisweilen jäh zum bewußten Sein hervorbrechend, um die Frage des absoluten Lebenswertes.

Wenn wir unsere heutige zeitgeschichtliche Situation betrachten, wird uns folgendes deutlich. Auf der einen Seite ist Zerstreuung, Durcheinander, Chaos, auf der andern, das ist das Notwendige, ist Sammlung, Zurückgezogenheit, ja Zurückhaltung. Dort schießen die Fäden und Linien des nackten Augenblicks und des bloß Augenblicklichen nach tausend Seiten durcheinander, unentwirrbar, ein Knäuel; hier ballt sich sicher und unabänderlich die eindeutige Kraft, die das Heutige überdauern will und wird, weil sie der einzige Halt und Haltepunkt in dem Geschiebe und Gewirr des jetzigen Wandels ist. Wir werden davon zu reden haben. Vorerst soll bemerkt werden, daß die Verworrenheit so gesteigert ist und der Gang der heutigen Ereignisse so schwankend, daß die Täuschung als solche so groß und die bewußte und unbewußte Selbsttäuschung so

giftartig eingefressen ist, daß wir die tiefste Selbstbesinnung aus dem Innern heraufrufen, um zu dem zu kommen, was klar und deutlich gesagt werden muß.

Wenn wir nun auch wissen und einsehen, daß der Drang, Kampf, Krampf und Schrei des Wirtschaftlichen allgemein und zerstörend ist, daß jeder an seiner Seele Hunger leidet, weil sein schöpferisches Selbst jeder abtöten muß, um existieren zu können, so sind wir doch nicht der Ansicht, daß es keine Gewalt gäbe, die größer wäre als alle Wirtschaft und alles Wirtschaften: das ist die Gewalt der bluthaften Bindung und Zucht. In keiner Weise ist die Wirtschaft irgendwie bestimmend für die Geschichte der Menschheit, denn sie berührt nur ihre Oberfläche, alles andre ist bewußte Täuschung logischer und tatsächlicher Art, die den bloßen Schein für sich hat, nicht die schöpferische Wirklichkeit. Alle Wirtschaft ist nur eine Sache der nackten Existenz, niemals hat sie irgend etwas zu sagen für das ursprüngliche Wesen, den Sinn und Ausdruck der Dinge und Menschen, sie trifft sie nicht. Die schöpferische Lebensgewalt, die alles hält und erhält, ist größer als alle Wirtschaft der ganzen Welt.

Was wir zu bieten haben, ist ein leibhaftes Sinngefüge, worauf wir hinweisen wollen, ist die schöpferische Sinngesetzmäßigkeit, ohne die alles Verfall und Untergang ist. Leibhaft ist der Gegensatz zu unleibhaft, d. h. bloß gedacht, vorgestellt, übertragen oder abgeleitet, ohne daß es leibhaft, d. h. selbst körperlich gegenwärtig sinngebend ist. Worauf es heute in dem Chaos ankommt, sind lebendige Sinnsynthesen, nicht bloße Psychoanalysen. Dazu verhilft uns die tätige und unmittelbare Sinnbeherrschung von Geist und Körper zugleich. Alle nackte Verhältnis- oder Beziehungswissenschaft kann uns da wenig nützen, ebensowenig wie alle bloße Bewußtseinsbildung als Uebertragung von Wissensstoffen. Unmittelbare Sinnsynthese ist die selbstbeherrschte Bindung und die Beherrschung von Wesen und Ausdruck. Das sind die ursprünglichen Sinnweisen (Kategorien), die wir zu geben beabsichtigen.

Die Krisis unserer Zeit äußert sich so, daß alle abgegriffene und abgeschabte Münze der Sitte, Gewohnheit, sogar der Sittlichkeit, ja alles bloß Vermittelte und Wiedergegebene auf den Kehrrichthaufen der Vergangenheit geworfen ist, und daß die neue Prä-

gung der Werte und Werttafeln im Schmelzofen der Leidenschaften und des gehetzten Lebens sich vor unseren Augen vollzieht, ja vollzogen hat. Wenn wir nur offne Augen hätten! Die absolute Sinnfrage ist das einzig Absolute, was wir vorläufig feststellen können. Das ist der Ansatzpunkt. Absolute Werte, die bloß überliefert oder übermittelt werden, sind ja bereits nicht mehr absolut, sondern in die Scheidemünze der Begriffsinflation abgewandelt. Warum sind Werte absolut? Das werden wir zu beantworten haben. Die Preisbildung der Gegenstände ist heute absolute Herrscherin, es gibt heute keinen absoluten Wert, es sei denn in der Uebertragung.

Wir müssen auf die bewußte Art der Untersuchung aufmerksam machen. In den schöpferischen Kategorien, die unseren Sinnumgrenzungen zugrunde liegen, handelt es sich immer unmittelbar um Form und Gehalt, Subjekt und Objekt zugleich. Das ist das Wesen jeder schöpferischen Sinnweise, daß die Spannung, die unser unbewußtes Sein zerreißt, die unbewußte Spannung zwischen Form und Inhalt, Körper und Seele aufgehoben ist. Man pflegt diese Einstellung auch unbewußt absolut zu nennen, wenn unter absolut nicht irgendeine Beziehung zwischen Sinn und Gegenstand bloß gedacht oder vorgestellt wird, sondern die selbst körperlich gegenwärtige Sinneinheit bewußt wird, die unser Leben, sofern es nicht im Unbewußten oder Unterbewußten verharrt, sondern selbstbewußt ist, trägt und erhält.

Wir müssen noch einmal auf den grundlegenden Unterschied hinweisen, der letzten Endes metaphysisch verankert ist. Es handelt sich nicht um bloße Vorstellungen oder Beziehungen, nicht um bloße Bewußtseinstatsachen (Bewußtseinsimmanenz), um das bloße Selbstbewußtsein, sei es nun bloß körperlich oder bloß vorstellungshaft fundiert. Durch Cartesius wurde die moderne Welt gedanklich begründet, der das Selbstbewußtsein im Cogito ergo sum setzte, welches schließlich durch Kant das Grundprinzip des Idealismus wurde. Die neue Bewußtseinsform ist die selbst körperlich gegenwärtige Sinneinheit und Wesensganzheit des Menschen. Das Substanzhafte im Sinne der Antike ist nicht das bloße Bewußtsein, sondern das schöpferisch bewußte Sein und die unmittelbare Seinsbeherrschung. Die absolute Negation liegt also in dem bloßen meta-

physischen Selbstbewußtsein, die absolute Position in dem bluthaft selbstbeherrschten Sein.

Sowohl religiös als auch philosophisch ist die Formulierung, die wir zu geben beabsichtigen, indem wir zugleich versuchen werden, beides klar und deutlich voneinander zu scheiden. Das absolut Notwendige ergibt die absolute Notwende. In dem Chaos unserer heutigen Krisis, die die gegenwärtige Kultur darstellt, bedarf es einer Klärung des Einfachsten und Selbstverständlichsten, was uns Mitte, Basis und Halt gibt. Welches ist der Typus unserer heutigen Krisis? Wie wirkt sie sich aus? Was besagt sie? Man könnte versucht sein, ein medizinisches Bild zu gebrauchen. Welches sind die Symptome? Wesentlich nun für diese Einstellung ist es, daß diese Symptome immer und notwendig zugleich körperlich und geistig sind. Damit haben wir zuerst negativ eine Präzisierung, die von einer Sinneinheit von Seele und Körper zugleich ausgeht, um die krankhaften Zeichen bloßzulegen, die immer zugleich Körper und Geist betreffen, diese sind also nicht mehr getrennt zu betrachten. Für diese vollkommen eindeutigen Symptome müßte, wenn wir die bisherige Feststellung absolut negativ nennen dürfen, die absolute Position zu finden sein, der archimedische Punkt, von dem aus die absolute Krisis der Zeit, denn um eine solche handelt es sich ausschließlich, zu überwinden ist. Religiös gesprochen ist also die Heilung der Zeitkrankheit nur möglich durch Gott, wenn Gott die oberste Macht ist, die es gibt. Philosophisch sieht die Sache so aus, daß das Absolute, das bei Kant und Hegel leerer Ausgangs- oder Grenzpunkt bleibt, höchstens als Koinzidenzpunkt gedacht, der in dem Quellgrunde der synthetischen Einheit die Zweiheit und Mannigfaltigkeit erzeugt, absolut negativ sich ausdrückt im Krankheitssymptom des Zugleich-Körperlich-Geistigen, absolut positiv in dem, was nun ausschließlich und allein Halt, d. h. Heil, Dauer und Bestand verbürgt.

Wir müssen den Mut haben, uns radikal und ausschließlich absolut einzustellen, sonst geht alles an Haltlosigkeit, Hemmungslosigkeit und Unbeherrschtheit zugrunde. Das ist der Sinn der absoluten Notwende. Diese betrifft die Gesellschaft, die Wissenschaft und Metaphysik. Wir werden die Krankheitssymptome, die wir leibhaft nennen wollen, weil sie selbst körperlich gegenwärtig sind, in klarer Reihen-

folge und Präzision markieren. Das bluthafte Chaos unserer Kultur oder Zivilisation verschlingt alles sowohl körperlich wie seelisch, wenn nicht absolut Halt geboten wird, d. h. von Gott aus und vom Menschen aus, der gottgebunden ist.

Wenn wir von bluthafter Notwende sprechen wollen, so ist es nötig, daß wir erklären, was wir damit meinen. Zweierlei ist ausgeschlossen: erstens als wollten wir irgendwelche erotischen oder sexuellen (auf den Unterschied kommt hier wenig an) Aufschlüsse geben, das liegt uns fern; zweitens kommt es nicht darauf hinaus, irgendwelche rassenmäßigen, seien es nun völkische oder sonstige Unterschiede festzustellen; wir leben in einer Zeit, wo Gleichberechtigung in staatlicher Hinsicht herrscht, das besagt alles. Das Wesen der heutigen Krisis, wenn wir davon reden dürfen, liegt auf einer ganz anderen Ebene, es ergreift die Dinge plastisch, nicht flächenhaft. Da wir heute nun gewohnt sind, in Gegensätzen zu denken, und uns das bluthaft Notwendige das allein und ausschließlich Notwendige zu sein scheint, für jeden Augenblick wie für die Ewigkeit, können wir nicht umhin, den Gegensatz dazu hinzustellen. Dazu einige Vorbemerkungen.

Wenn wir bei unserer heutigen Kultur von einer bluthaften Krisis reden, von Zersetzungserscheinungen, so handelt es sich selbstverständlich nicht um bloße medizinische oder psychologische Tatsachen, seien es nun psychopathische oder psychoanalytische, sondern um Erscheinungen und Symptome, die den ganzen Menschen betreffen, also auch seinen Körper. Es sind aber nicht bloß körperliche Zustände, die wir präzisieren wollen; rein medizinisch läßt sich da überhaupt nichts machen; es sind also nicht Erscheinungen des Blutes, sondern solche, die unmittelbar als solche bluthaft bewußt werden. Es sind also, und das ist das Wesentliche, Zustände, die immer und jedesmal zugleich als geistig und blutlich sinnidentisch auftreten. Bluthaft ist also eine Kategorie, die immer zugleich Bewußtsein und Körper unmittelbar betrifft.

Es ist nicht nur ein irgendwie affiziertes Bewußtsein mit irgendwelchen Merkmalen und Schattierungen normaler und anormaler Natur, auch nicht ein irgendwie schattiertes bewußtes Sein, um einen präziseren Ausdruck für Bewußtsein zu finden, sondern

es ist ein zugleich körperlich wie seelisch sinnidentisch bewußtes Sein. Das bloße Selbstbewußtsein (Kant und folgende) betrifft immer nur das Subjekt, wenn auch in allgemeiner und notwendiger Form und Fassung, das Objekt immer bloß als Gegenstand, wenn auch durch Gesetze des Bewußtseins konstituiert. Unser Ausgangspunkt ist das selbst körperlich gegenwärtig bewußte Sein des Menschen, das ist seine leibhafte Konstituente. Nicht das bloße Bewußtsein, sei es auch als bloßes Selbstbewußtsein, die sogenannte Urkorrelation! Wir sagen nun weiter: alles bloße Selbstbewußtsein ist vom Uebel. Es bewegt sich immer in der Form bloßer Vorstellungen (Romantik), bloßer Reize (Materialismus) und bloßer Wollungen (Idealismus). Kategorial gesehen ist das bloße Selbstbewußtsein nur die Struktur bloßer Uebertragungen (Historizismus), bloßer Mittelhaftigkeiten (Wirtschaft), bloßer Verhältnisse und Relationen (Physik und Naturwissenschaft). Jedes Experiment ist doch nur in Verhältnissen und Beziehungen wirklich, nie absolut, d. h. seelisch-körperlich sinnzugleich, d. h. in bluthafter Koinzidenz.

Vorerst, ehe wir weiter gehen in unseren Schlußfolgerungen, wird eindeutig und nackt die Frage zu stellen sein nach dem Sinn der Kantischen Philosophie, ja des Kantischen Wissenschaftsbegriffs; gibt er doch Merkstein und Wegweis für die Geistesstruktur und Sinnhaltung des 19. und 20. Jahrhs. bis auf den heutigen Tag. Wir werden versuchen, über die Vernunftkritik gleichsam einen Schritt und eine Dimension hinauszugehen, indem wir vielmehr erst nach der Form ihrer Möglichkeit fragen werden. Es wird die letzte Sinneinheit hingestellt werden, die jenseits aller bloß reflexiven Scheidung liegt. Sie ist mehr als die bloß bezügliche Einheit der Vorstellungen.

Philosophie in Kantischer Sinnhaltung ist die Grundwissenschaft, die die Einheit der menschlichen Erkenntnisse verbürgt. Sie ist die erste Wissenschaft, sofern Wissenschaft im Gesetze der synthetischen Einheit die Einheit aller Beziehungen begründet. Sie ist der logische Quell der menschlichen Kultur, die sie in ihrer Gesamtheit als Peripherie umfaßt, deren erzeugendes Zentrum sie ist. Sie liefert „die Bedingungen der Möglichkeit" der Kultur, die ihre Gegebenheit fundamentieren.

Kant formuliert die Grundfrage der Philosophie als die der aprioriſchen Konſtituierung deſſen, was in der Erfahrung gegeben ſei. Es ſoll feſtgeſtellt werden, was ſie allererſt möglich macht. Und das Syſtem der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Begrenzungen war die Architektonik des Kantiſchen Baues der Philoſophie. Für das Gebiet der Religion läßt er den Ideen im Glauben Gewißheit zukommen, die das Wiſſen nicht erreicht, um nicht tranſzendent zu werden. Und die konſtitutiven Kategorien, die als Grundſätze den Gegenſtand aufführen, haben in den regulativen Prinzipien ihr Ziel und ihre Grenze.

Wir fragen nicht nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Erfahrung, die ſich aprioriſch konſtituiert, wir fragen nicht nach der Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft wie Kant. Uns entſpringt die Frage nach der Möglichkeit Kantiſcher Philoſophie und ihrer Grenze an dem Problem des Schöpferiſchen.

Die Philoſophie als Wiſſenſchaft, als Fundamentalwiſſenſchaft hat es mit menſchlichen Erkenntniſſen zu tun, die Begründung fordern; dieſe liefert die Philoſophie, ſie baut den Gegenſtand als Aufgabe. In unendlicher Annäherung ſucht ſie Stützpunkte, logiſche Haltepunkte feſtzulegen, die bei der Grenzenloſigkeit von Relationen im Logos feſter Grundbeziehungen das x des Gegebenen verankern, indem ſie es prädizieren. Nicht der Gegenſtand iſt gegeben, aber der Logos iſt gegeben, feſter als mit Eiſen geſchmiedet, deſſen Methoden und nur Methoden ſchrittweiſe und verſuchsweiſe als Hypotheſen Tatſächlichkeiten markieren. Das Rüſtzeug zur Bearbeitung liefert die allgemeine Logik, die in der Brunnenſtube der ſynthetiſchen Einheit des Urſprungs die Formen, die Grundſätze unerſchöpflich erzeugt. Und es iſt die Urkorrelation oder Reflexivität ſelbſt der Einheit des Mannigfaltigen, des Subjekts und des Prädikats, die die Kopula bindet, die die Grundgeſtalt aller Kategorien unverrückbar formt, indem ſie ſie in dem dreigeſchichtigen Gliede des Anſatzes, des Schreitens von Punkt zu Punkt und des vorläufigen hypothetiſchen Abſchluſſes gleichſam hervortreibend wachſen läßt.

Durch die ganze Syſtematik der Grundlagen der Wiſſenſchaften wird der urlogiſche Dreiklang hörbar ſein. Ob die Theoretik in den Methoden des Denkens das Sein des bloß Gedachten zum Gegen-

ständlichen vertieft oder die Praktik im Sollen das Menschliche objektiviert oder auch die Poietik die Einheit des Sollens im Sein und des Seins im Sollen aufweist. Selbst der methodische Gegenlauf, der aus den Objektivationen das Subjektive rekonstruiert, der das Objekt betrachtet, sofern es für irgendein Subjekt vorhanden ist, der die Möglichkeit einer Psychologie darlegt, wird dreirhythmisch sein müssen.

Die Philosophie Kants findet ihren Sinn in dem Verhältnis und der reflexiven Wechselbezüglichkeit von Form und Inhalt, von Subjekt und Objekt, von Möglichkeit und Gegebenheit, ebenso in der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen und des Unendlichen zum Endlichen. Das Verhältnis ist ihre Ratio. Es ist die Form des Einheitszentrums, die in sich untrennbar die Zweiseitigkeit und Zweisamkeit trägt und gebiert: die Einheit von Ruhe und Bewegung und umgekehrt. Kantische Philosophie sucht in jedem Falle Begriff, Grundbeziehung; damit wird sie notwendig vermittelnd. Sie ist Mittelbarkeit, sofern ihre Ratio Beziehung oder Korrelation ist, und die Form dieser Beziehung ist ihr Sinn. Und selbst sofern das Reich der Gegebenheiten möglicher Erfahrung sich selbst begrenzt, zur Grenze selbst aufsteigt, ohne aber sich selbst transzendierend, einen jenseitigen Bereich zu geben und abzugrenzen, verbleibt auch die letzte Beziehung in der Methodik beziehender Setzung. Das Unmittelbare, das Lebendige, das Schöpferische ist die Grenze aller Begrenzungen der Erfahrung. Auch sie ist bei Kant noch eingespannt in den Konnex der Beziehung des Prius und Posterius. Es erwächst selbst als Beziehung die Grenze und mit ihr die Erfahrung des Lebens als bloße Relation.

Wie wird aber, so fragen wir nun, das Schöpferische gegenwärtig? Es kann nicht gegenwärtig gemacht, sondern nur durch Gegenwärtiges repräsentiert werden, das das schöpferische Selbst nicht ist, aber auf es deutet und gedeutet sein will. Dies geschieht durch schöpferische Sinnbindung. Das Vergängliche deutet auf das Unvergängliche und wird zum Gleichnis, und das Abbild weist auf sein Urbild; und alles Besondere, Empirische kann nie die Ungespaltenheit und Unzerstücktheit, die Unmittelbarkeit des Lebens sein, sondern auf es nur hinweisen. Die Form aber der Repräsentation

ist die unmittelbare Wesensbindung und -disziplinierung. Die Sonderungen der Erfahrungen, in denen allein die Gegebenheiten der Erfahrung konstruierbar sind, von denen aus aber auch die Grenze transzendental feststellbar ist, werden so zu einem System der Bedeutungen, der Hinweise, die die Totalität aller Gegebenheiten repräsentieren. Philosophie wird also auf ihrer höchsten Stufe zur Lebensdeutung, sie erreicht ihren Gipfel als Bedeutungslehre. Die Ganzheit ist in dem Einzelnen gegenwärtig, das es zur Einzigkeit erhebt; und alles Geschehen wird zum Symbol des Ewigen, das in ihm wirkt. Die Idee wird Leben und das Leben wird Idee, gefülltes Leben, d. h. schöpferische Lebens-Ganzheit und -Geschlossenheit, und die Welt wird ein Kosmos d. h. die leibhafte Bewegungseinheit aller Dinge.

Die Grenze der Kantischen Philosophie ist hiermit festgestellt; sie hat ihre Ausspannung in ihrem Sinn, dieser aber ist die bloße Wechselbezüglichkeit des Endlichen und Unendlichen. Jenseits dieser Ratio wird das Schöpferische seinen Sinn zu suchen haben. Wir befinden uns auf dem höchsten Gipfelgrate der Philosophie, wo das Rationale und das Irrationale sich begrenzen. Jenseits dieser Grenze ist das Gebiet des Schöpferischen.

Wie nun? Ist das Schöpferische, das die Sinnhaltung Kantischer Philosophie übersteigt, weil es nicht in ihre Grenzen und Bereiche paßt, etwa das Unendliche, das die Griechen das Apeiron nannten? Wir reden von Unendlichkeit. Ist dieser Begriff eine Methode des bloßen Denkens, als Anfang oder als Grenze, als Ursprung oder als Zielsetzung? Oder ist es eine Kategorie des Schöpferischen? So darf man wohl nicht fragen, aber jedenfalls doch scheinen wir mit dem Schöpferischen einen Schritt über die bloß reflexive Ratio hinausgekommen zu sein. Also zum Irrationalen oder gar zum Außerrationalen, so wie etwa die Mathematik ein Irrationales setzt; auf diese Weise würde das Schöpferische etwas wie die qualitative Einheit des Gesetzes, die die Gegebenheit integriert, indem sie das Reale erzeugt. Das kann doch nicht angehen. Wir grenzen also endgültig ab. Im Bereich der bloßen Ratio bestehen drei Unendlichkeiten: 1. die unendliche Möglichkeit, 2. die Unendlichkeit der Folge der Beziehungen, 3. das Transfinite, die letzte Realisation

selber, der Punkt der letzten Gegebenheit. Unsere Auseinandersetzung betrifft aber nicht bloß einen Punkt, sondern die schöpferische Sinngeschlossenheit wie im Bilde einer Kugel. Wir wiederholen noch einmal: der Sinn des Kantischen Denkens ist also die reflexive Bewußtseinsimmanenz aller endlichen und unendlichen Dinge.

Das Relative ist das Absolute. Das ist bis heute der Merkspruch der Wissenschaft, sei es nun welche Beziehung es sei. Die bloße Beziehung, die aufdeckt, entdeckt und klargelegt wird, ist das Wesentliche und das Wesen bei allen Dingen. Der Sinn aber jeder Beziehung ist das Allgemeine, das sich konkretisiert, das ist das naturwissenschaftliche Gesetz, welches durch das Experiment ausgedrückt ist, oder das Konkrete, in welchem die Wurzel, Ader und Quelle des Allgemeinen fließt und ans Licht gebracht und gehoben wird, das ist der Sinn jeder Geschichte als solcher, sofern sie heute Wissenschaft genannt wird. Die nackte Unendlichkeit solcher Beziehungen, wir sagten es schon, ist der Sinn jedes heutigen Begriffs, sofern er Relationen zum Inhalt und zur Form hat.

Das Absolute ist das Relative: das ist die Kehrseite und Umkehrung dieses Zustandes. Sofern ich im Unendlich-Variablen das konkrete Gesetz festlege, ist, wie wir bereits sagten, die Möglichkeit der Fälle unendlich und grenzenlos. Die Beziehung ist der einzige Gott, dem ich heute diene, jedes Absolute ist relativiert. Der tiefere Sinn dieser Grenzen-, Maß- und Endlosigkeit der Relationen ist die einzige Deutung, die unsre Zeit zuläßt: die bloße Beziehung.

Wenn wir durch das Beiwort „bloß" schon ahnen lassen, welches Stigma unsere Zeit trägt, so wollen wir vorerst, nachdem wir den Kantischen Sinn klar festprägten, das wissenschaftliche Gesetz unserer Tage noch eindeutiger festlegen. Nur werden wir bereits darauf hinweisen, daß in diesem Adjektivum „bloß" die höchste Negation lautbar wird, die möglich ist: die absolute Negation alles schöpferisch Lebendigen, d. h. die absolute Form- und Inhaltlosigkeit.

Plato redete vom „Kenon". Wenn wir das bloß Bezügliche als den Mechanismus unsrer Zeit hinstellten und mit dem Apeiron gleichsetzten, so sind wir uns bewußt, den Sinn des Wortes und der Sache dessen, was das Epitheton „bloß" besagen will, d. h. seinen Logos, noch tiefer zu sagen, indem wir als das Grundgesetz jeder

heutigen Wissenschaft das bloß Vorstellungshafte markieren. Die bloße Vorstellung ist, sofern sie in der Relation gebunden ist, welches der Sinn jeder Zahl ist, eine solche, die eben bloß vorstellt, ohne Wirklichkeit zu sein oder zu geben, geschweige denn geben zu wollen oder zu können.

Wenn wir also absolut sehen, ist die Kluft zwischen jeder Wissenschaft als bloßer Bezüglichkeit und der leibhaften Sinnwirklichkeit als solcher absolut. Alles, was bloß etwas vorstellt, ohne es selbst körperlich gegenwärtig zu sein, nennen wir unwahrhaftig, trügerisch, Täuschung und Schein. Es ist der Sinn der heutigen Wissenschaft noch klarer aufzustellen. Jede bloße Beziehung ist, so sahen wir soeben, bloß mittelhaft, sie trifft nie das Wirkliche, sondern verharrt ganz und ausschließlich in der bloßen Vorstellung.

Wenn wir nun fernerhin das bloße Mittel als das bezeichnen, was den Sinn jeder nackten Existenzfrage ausmacht, wird uns deutlich, daß der Sinn unserer wirtschaftlichen Zeit aufleuchtet, da wir behaupten und beweisen, daß die nackte Mittelhaftigkeit ihr Zentrum ist. Der Sinn jedes Geldstückes ist, daß es ausschließlich und nur Mittel ist, ja diesen Zustand symbolisiert. Jeder Mensch, jede seiner Vorstellungen und jeder seiner Wünsche ist heutzutage nur und allein bloßes Mittel, wie jedes Ding bloß mittelhaft ist.

Da ist der Stoß und Drang zum schöpferischen Selbst unvermeidlich, sei es nun, daß das unmittelbare Leben erfaßt werden soll oder der Sinn des Schöpferischen religiös gesucht und gestaltet wird. Darüber ist später zu reden. Vorher ist nur festzuhalten, daß alle Subjekte und Objekte etwas bloß vorstellen oder bloß vorgestellt werden, ohne etwas als es Selbst zu sein (ousia), daß ihr einziger Konnex die bloße Beziehung ist, die sie hält, wie der Fluß einen schwimmenden Balken. Zugleich subjektiv und objektiv gesehen, das ist philosophisch eindeutig zu sagen, ist der Sinn bloßer Beziehung der bloße Reiz oder die bloße Reizhaftigkeit. Hiermit ist nun die tiefste und verborgenste Blöße und Mentalität unserer Tage ans Licht gezogen, die wie eine Krankheit, ja als solche psychoanalytisch gesehen, das Mark aus allen Dingen und Menschen saugt. Wenn wir hinzufügen, daß der bloße Reiz sich in der bloßen Reflexivität auswirkt und darstellt, so ist absolut ausgesagt, woran unsere Zeit in

ihrem bewußten Sein krank ist. Die bloße Körperlichkeit interessiert uns hier wenig, nur das selbst körperlich gegenwärtige Sein.

Hier liegt der Kernpunkt aller Probleme und aller Problematik, wenn wir den Sinn des Beiwortes ganz erfassen. Das ist der Sinn unserer Zeit buchstäblich, körperlich unverhüllt gesehen, der zugleich der Sinn aller Menschen, Dinge, Zustände und Verhältnisse ist. Hier hat die Zeit einen Brennpunkt und ist auf eine Formel gebracht. Diese Formel ist die absolute, selbst mathematisch gesehen, denn die bloße Reflexivität ist ihr absolutes Kalkül. Alle Bewegung ist bloß bezüglich, d. h. reflexiv feststellbar und aussagbar (Einstein). Absolute Bewegung gibt es nicht, alle Bewegung ist nach Kant und Hegel, naturwissenschaftlich und logisch, bloß verhältnismäßig sagbar, die relative, bloß wechselbezügliche Bewegung ist nach Hegel allein absolut. Hier ist das Mechanische unserer Zeit im Sinn bloßgelegt, denn alles Mechanische ist körperlich bloß reflexive Bewegung, das ist seine wissenschaftliche Formel. Diese Art der Bewegung ist der Sinn jedes circulus vitiosus, in den unsre Zeit unrettbar verstrickt und verfangen ist. Jede, sei es geistige, politische oder wirtschaftliche Bewegung, ist heutzutage bloß reflexiv, das ist ihr movens und ihr Motiv, wie der Sinn jedes Interesses bloß reflexive, nie absolute Bewegung ist.

Das ist die absolute Sinnlosigkeit unserer Tage, daß Idealismus und Materialismus im absoluten Sinn identisch geworden sind, beide in bewußter Selbsttäuschung befangen, denn der Idealist setzt die bloße Vorstellung absolut und für wirklich, was ein logischer Betrug ist; er faßt nicht den tieferen Sinn des „bloß"; der Materialist hingegen, krasser und als Erbe jedes Zynismus, stellt alles körperlich Bloße und alles Bloß-Bezügliche als absolut vor und dar, wie es ist, das ist sein Realismus und Naturalismus, oder er gibt allen bloßen Reiz und alle äußere und innere Reizhaftigkeit absolut wieder, vermittelt und überträgt, was ein tatsächlicher Betrug ist. Das ist der absolute Sinn jedes Impressionismus und Expressionismus. Sie sind beide im absoluten Grunde bloß reflexiv, d. h. psychoanalytisch gesehen, krank.

Daß die Phänomene ihren Logos, d. h. einen Sinn haben, darauf kommt es an. Daß in ihnen das schöpferische Sinngesetz strahle

und leuchte, daß sie aufscheinen wie unter dem Glanz eines noch größeren Glanzes. Das ist nur im Sinne Platos gedacht und gesprochen, der die überirdische Schönheit in den Dingen sonnenhaft glänzen und aufglühen sah. Das ist ihr Wesen, daß sie gehalten, getragen und durchschimmert werden von jener strahlenden Wirklichkeit, die größer, mächtiger und gewaltiger ist als sie selbst, sie erhält, ihnen Kraft, Wärme, Licht und Leben gibt. Darin erfaßt man, was sie wahrhaft sind, das ist ihre Schau und ihr wahrhaftes Gesicht; alles andere ist trügerisch, wenn sie, selbst ergriffen und begriffen durch die Wirklichkeit, die selbst unwandelbar ist, hell erscheinen, leuchtend und klar, licht und geordnet werden und greifbar in der Gegenwart des in ihnen sonnenstrahlenden Seins. Da erst wird das Gesetz der Dinge offenbar und einleuchtend. Welches ist nun das leuchtende Gesetz, das das Wesen aller Dinge ausmacht?

Plato gebraucht das große Sonnengleichnis. Der Logos des „Guten" ist sonnenhaft, wie die Sonne selbst, die Sehkraft zugleich schafft und das Gesehene, die Dinge selbst und ihr Wachstum. Es ist größer als die Menschen, es ist größer als die Dinge, ja als das Weltall selbst, dem es mit seinen kreisenden Sternen erst Lichtkraft und Leuchtkraft gibt. Wir werden darüber zu verhandeln haben mit uns selbst: in dem, was wir selbst schöpferisch sind; indem wir fragen, was alles als solches in seinem Selbst ist, werden wir zu dem Strahlenkern hindringen, der aus allem hervorglüht.

In dem „Selbst, was es ist", wird es ausgesagt werden können, da ist das Licht in uns selbst. Wo das Licht gleichsam in sich selbst wandelt, da fassen wir alles das, was es in „seinem Sinne" ist. In uns selbst wandeln, das ist das, was Plato *διανοεῖσθαι* nennt. Da allein ist Bestand und Festigkeit und Halt. Nur so wissen wir etwas, alles andre ist nur Trug und wandelbar und vergänglich, nur so ist unser Wissen gegründet und gehalten, sonst verfliegt es und geht auseinander wie die Tauben im Taubenschlag. Wandel in unserem schöpferischen Selbst, das ist „das Gute", das ist die schöpferische Wesensganzheit und Sinngeschlossenheit, nur so kann jeder besser werden. Lebendige Ausdrucksbewegung: das ist der tiefste Sinn alles *νοεῖν*. Sie macht die Dinge einfach, klar und faßbar, sonst sind sie dunkel und trübe, sie sind nicht, sondern vergehen,

sind leer, matt und tot. Wesenseinheit in sich selbst ist die Leuchtkraft der Dinge, das ist ihre „Tugend". Darin haben sie Bestand, welchen die Wissenschaft ergreift, sonst vergehen sie. Das ist die Mäeutik des Sokrates, Sinnentbindung, die unser schöpferisches Selbst betrifft.

Gibt es ein absolutes Wissen? Ja, sagt Plato, es gibt ein Wissen. Aber es ist Bewegungsgeschlossenheit und -einheit in sich selbst. Selbstbeherrschte Bewegung ist das Weltgesetz. Darin löste er die Schwierigkeiten zwischen Heraklit und Parmenides. Der letztere lehnte die Bewegung im anderen ab, also gibt es überhaupt keine Bewegung. Heraklit hingegen meinte: es gibt Bewegung in unserm schöpferischen Selbst, das ist der Logos, der geheimste Pfad der Seele. In der „Bewegung in sich selbst" liegt das Absolute. Plato gebrauchte deswegen die Kreisbewegung, die in sich selbst geschlossen ist, als Sinnbild des Absoluten. Damit haben wir die moderne Einstellung. Bewegung in und aus anderem ist absolut mechanisch, Bewegung in sich selbst ist organisch, die erstere ist unfrei, abhängig, wechselnd, verworren, die zweite ist gleichbleibend, klar und frei, sie ist lichtvoll und voll Sonne, sagt Plato.

Wir kehren zur *modernen Zeit* zurück. Das Verheerende und Zerstörende in dem Mechanismus unserer Tage ist, daß alles bloß Verhältnismäßige im Gegenstand sich darstellt als bloß körperliche Bezüglichkeit, d. h. in Reziprozität zum bloß Geistigen als körperlich bloße Relation. Das ist der brutale Materialismus unserer Zeit auf eine schöpferische Kategorie gebracht. Geist und Körper sind also seit der Renaissance nicht zugleich und unmittelbar sinneins, sondern ihre gegenseitige Funktion spricht sich aus im geist-körperlichen Verhältnis. Das können wir verfolgen durch alle Geistesstrukturen bis auf den heutigen Tag. Die beiden Pole schließen einander aus, d. h. sie reflektieren dauernd bloß aufeinander, alle Mechanik unsres Geisteslebens bis ins Alltägliche hinein ist ein körperlich geistiger Reflex. Plus und minus heben sich auf in der bluthaften Krisis. Wir sind noch eine endgültige Antwort schuldig. Was ist der selbst körperlich gegenwärtige Gegensatz zum Bluthaften? Das ist die nackte Reflexivität, vom Geist aus der bloß körperliche, vom Körper aus der körperlich bloße Reflex. Deutlicher wird die Sach-

lage noch, wenn wir das „Bloß" kategorisieren als negativ „frei und losgelöst", positiv als „in sich selbst unbeherrscht, ungebunden und undisziplinierte". So eröffnet sich der leibhafte Sinn der Situation. Freiheit nennen wir heute „frei von etwas", das ist körperlich bloße Ungebundenheit. Das ist der gefährliche Schein der Freiheit, der heute mit diesem Worte verbunden wird, im absoluten Grunde ist es Unfreiheit, nämlich Unbeherrschtheit in sich sebst. „Freiheit zu etwas" hingegen ist, wie Nietzsche sagte: Beherrschtheit in sich selbst.

Das schöpferische Selbst ist heute undisziplinierte, da liegt es, das ist der Kern der Krisis. Wir haben über dem bloß reflexiven Selbst (Kant), den bloß mittelhaften Dingen und Mechanismen unser schöpferisch bewußtes Selbst verloren. Wir sind leibhaft versklavt, wie wir bluthaft unfrei sind, d. h. verloren sind in nackte Verhältnisse, Beziehungen und Vorstellungen. Wir gehen leibhaft selbst zugrunde, unser unmittelbares Selbst wird vernichtet und zerstört. Leibhafte Freiheit ist lebendige Sinnbeherrschung. Das unmittelbare selbstbeherrschte Wesen: das ist das Wesentliche, oder das unmittelbar vom Selbst aus disziplinierte und gebundene Sein. Das ist erst leibhafte Autonomie, die niemals die Herrschaft nackter Mechanismen ist.

An dieser Stelle ist es vonnöten, den Kantischen Wissenschaftsbegriff zu revidieren. Der Kantische Wissenschaftsbegriff besagt die nackte, d. h. bloß wechselbezügliche oder reflexive Identität und Geschlossenheit der Vorstellungen, Beziehungen, Mittel oder Reize; der neue Wissenschaftsbegriff, der in Plato neu entdeckt wurde, besagt die schöpferische Sinneinheit, -ganzheit und -geschlossenheit (Idea)[1]), also die Ganzheit des Wesens (Ousia), des Ausdrucks (Logos), des Gesichts und der Bewegung (Taxis), die selbst körperlich gegenwärtig selbstbewußt wird (Episteme). Mit bloßer Identität der Beziehungen hat dies nichts zu tun. Dieses Selbstbewußtsein oder Selbstbewußtwerden geschieht also in und bei einem unmittelbar vom Selbst aus beherrschten Sein. Daher bei Plato das αὐτὸ καθ-

1) Es ist hier der Versuch gemacht, die Sinnhaltung der griechischen Wörter Platons auszudrücken; ihre bloße Übersetzung oder deutsche Wiedergabe erfaßt nur selten die lebendige Bewegung und das ursprüngliche Wesen des Urwortes.

αυτό. Wird dieses Selbstbewußtsein losgelöst von diesem Sein, also von der Substanz, und absolut gemacht, wie es in Kant und dem späteren Idealismus in dem sogenannten „Geistigen" sich ausdrückte, so ist es bloß reflexiv oder nackt; und sofern das Selbstbewußtsein das Prinzip alles Idealismus ist, besagt dieser das Gesetz bloßer Reflexivität oder Vorstellungshaftigkeit, aber nicht eines schöpferisch selbstbeherrschten Seins, der gegenwärtige Materialismus ist seinem Sinne nach identisch mit dem Idealismus, nur in reziprokem Verhältnis, so daß bei dem ersteren bloß körperlich, bei dem andern körperlich bloß reflektiert wird, das in sich selbst disziplinierte Wesen ergreifen beide nicht.

Idea oder Eidos (bei Plato) ist weiter nichts als die unmittelbare und schöpferische Einheit und Geschlossenheit des Gesichts, subjektiv und objektiv ist nicht getrennt. Dialektik ist die ursprüngliche Ganzheit der Bewegung, die selbst körperlich gegenwärtig ist. Natur und Geist ist unmittelbar eins. Lebendige Ausdrucks- und Sinnbewegung ist διαλέγεσθαι, die einheitlich und geschlossen bewußt ist. Kants Idee hingegen ist die Einheit der Vorstellungen, sein Begriff ist die bloß verhältnismäßige Einheit der Beziehungen, nicht wie bei Plato die unmittelbar selbstbewußte Sinneinheit der Dinge. Kants kategorischer Imperativ ist die bloß reflexive, nicht aber unmittelbare Identität der Beziehungen zu allen Menschen, Platos „Gutes" ist die schöpferische Wesensgeschlossenheit aller Menschen, die in sich selbst beherrscht sind. Das ist „Gerechtigkeit". Logismus ist lebendige Sinnbindung (δεδεμένον) und -beherrschung. Kategorienlehre ist nicht wie bei Kant die bloße Wechselbezüglichkeit aller Relationen, die die Wirklichkeit einer Erfahrung als Gegenstand ermöglichen, Definition ist kein Umschreiben von Beziehungen, in denen die Dinge wechselbezüglich zueinander stehen, sondern die selbst körperlich, ja räumlich gegenwärtige Sinn- und Ausdrucksumgrenzung dessen, was das in sich selbst beherrschte Ding als solches von sich aus besagt.

Bezügliche Identität aller Mittel oder aller Verhältnisse ergibt sich unmittelbar aus der bloß reflexiven Einheit der Vorstellungen aller Menschen, die Idee des Sozialismus entspringt also unmittelbar aus Kant und Hegel. Wenn Kant fragt, wie ist wissenschaftliche

Erfahrung als Idee möglich, und antwortet, durch die bezügliche Einheit der Vorstellungen oder durch Apperzeption, so fragt Marx: wie ist Wirtschaft als wissenschaftliche Erfahrung möglich und antwortet: durch bezügliche Identität der Mittel und Verhältnisse aller Menschen; die Bolschewisten reden sogar von der absoluten Einheit der Mittel und Verhältnisse aller Menschen. Hier muß der Strom der Gestaltung und Formung, gleichsam da er aus dem Quellschoße bricht, gedämmt und gehalten werden.

Es erübrigt sich noch zum Schluß eine Sinnumgrenzung dessen, was wir bluthaft nennen wollen. Wenn wir den Begriff zu prägen wagen, so meinen wir damit nicht, wie wir schon betonten, etwas Völkisches oder Erotisches, sondern die selbstbeherrschte Sinneinheit von Körper und Geist, von Körper und bewußtem Sein, nicht als Forderung, nicht als Wille oder Gefühl oder als Reflexion, sondern als selbstdisziplinierte Haltung und als Dasein. Bluthaft selbstbeherrschte Kultur ist also eine solche, in der die Einheit von Gott und Mensch, Seele und Körper, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt nicht bloß gedacht und erstrebt, gefühlt oder geahnt wird, sondern als Sinnganzheit den ganzen Menschen erfüllt, nicht bloß erlebt, sondern als schöpferische Sinngeschlossenheit gelebt wird. Die beherrschte Einheit von Geist und Körper besagt nun rein logisch nicht die nackte Identität von Geist und Körper, alles bloß Körperliche und alles bloß Geistige ist ausgeschaltet, sondern tatsächlich ist es ein Ueber, ein Supra über der nackten Trennung, ja die unmittelbare Synthesis, die ursprüngliche Wesensidentität des schöpferischen Selbst. Selbstbeherrschte Kultur ist also unmittelbar sinn- und ausdrucksidentische Kultur, d. h. künstlerisch gesehen, sie hat einen Stil, religiös gesehen, sie hat einen Gott, wissenschaftlich gesehen, sie hat eine Norm. Weiter heißt das: sie ist bluthaft in sich selbst gebunden, selbstbeherrscht und selbstdiszipliniert.

Kritische Berichte.

Zur Auseinandersetzung mit Gogarten, Brunner und Barth.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

2. Barth (vgl. Heft 3).

K. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. München, Kaiser 1927. M. 12.—.

1. „Wirkliche Dogmatik gibt es zur Zeit unter uns überhaupt nicht": zu diesem Ergebnis hat die Entwickelung der protestantischen Dogmatik „seit mindestens zweihundert Jahren geführt". Demgegenüber will Barth den Versuch machen, zu zeigen, was es um rechte dogmatische Arbeit ist und in welcher Art Einstellung sie getan werden muß. Um dies Prinzipielle wird es uns denn auch bei der Auseinandersetzung mit ihm zu gehen haben.

Ein deutliches Symptom des von ihm behaupteten Niedergangs der Dogmatik sind die bei den Dogmatikern der letzten zwei Jahrhunderte üblich gewordenen weitausgeführten Prolegomena. Die alte Dogmatik, die noch eine rechtschaffene Dogmatik war, kannte das noch nicht. Das Bedürfnis nach Einleitung entsteht erst dann, „wenn eine Wissenschaft ihrer Sache nicht mehr oder noch nicht wieder (so) sicher ist", daß man die Wahrheit der axiomatischen Voraussetzungen, „mit denen jede Wissenschaft arbeitet", einfach damit erweist, daß man sie anwendet (12).

Der Unterschied zwischen der dogmatischen Arbeit von jetzt und von einst, auf den B. hier hinweist, ist in der Tat bezeichnend. Es könnte aber sein, daß diese in den letzten zwei Jahrhunderten eingetretene Veränderung anders bewertet werden muß, als B. das tut.

Was immer es mit der Dogmatik sonst auf sich haben mag, jedenfalls doch ist die dogmatische Arbeit als menschliches Tun eine Betätigung des

denkenden Bewußtseins. Sie tut ihre Arbeit jeweilen in ihrer Zeit und für ihre Zeit und so denn auch aus dem denkenden Bewußtsein dieser ihrer Zeit heraus. Nun gibt es aber — um das erneut zu wiederholen [1]) — Zeitenwenden des denkenden Bewußtseins. Es gibt Zeiten, in denen ohne weiteres unter der ungebrochenen Herrschaft überlieferter Gedankenzusammenhänge gedacht wird, Zeiten traditionsgebundenen Denkens. Sie finden ihr Ende in der Denk-Zeitenwende der „Aufklärung". Solche „Aufklärung" aber bedeutet eine Zeitenwende des denkenden Bewußtseins, die sich nicht einfach wieder rückgängig machen läßt. Wer für seine Zeit denken will, muß von da ab in der Art dieses denkenden Bewußtseins seine Denkarbeit tun. Und das gilt auch von der theologischen Denkarbeit. Seit der Denk-Zeitenwende der Aufklärung besteht einfach die Notwendigkeit, den dogmatischen Gedankenansatz vor dem denkenden Bewußtsein zu rechtfertigen. Und so wenig sich jene Gesamtwende des denkenden Bewußtseins wieder rückgängig machen läßt, so wenig dürfte es möglich und angängig sein, das dogmatische Denken, wenn anders es in seiner Zeit und für seine Zeit seine Arbeit tun soll, wieder hinter diese Zeitwende zurückzuführen. Es müßte denn sein, daß hier ein für allemal eine ganz bestimmte, besonders geartete Denkeinstellung aus dem Wesen der Sache gefordert ist, die ohne alle Rücksichtnahme auf noch so tiefgreifende Wandlungen des denkenden Bewußtseins unveränderlich dieselbe zu bleiben hat. Und das ist in der Tat B.s Meinung. Wenn er die neuere Theologie von ihrem Irrweg zurückzurufen sucht, so ist das in seinen Augen nicht ein Versuch, über die Denkzeitenwende der Aufklärung zu der Selbstsicherheit traditionsgebundenen Denkens zurückzuwenden; sondern es ist gemeint als eine Wiederbesinnung der Theologie auf die ihr ein für allemal gebührende und bei ihren Voraussetzungen einzig sachgemäße Denkeinstellung, als deren ehrwürdige Muster ihm die alten Theologen gelten. Es gibt für die Theologie ein anderes in sich Feststehendes: und die Aufgabe der durch die theologische Zeitlage auch B. aufgenötigten Prolegomena kann nur die sein, jenes in sich Feststehende, wovon der Dogmatiker weiß oder doch wissen soll, daß es in sich feststeht, wieder in vollem und zutreffenden Verständnis sichtig zu machen.

Ihren Ausgangspunkt nimmt diese dogmatische Besinnung bei demjenigen, was überhaupt der unmittelbare Gegenstand der dogmatischen Besinnung ist: bei der kirchlichen Verkündigung. Diese ist eine Menschenrede, die den über alle menschliche Möglichkeit hinausgehenden Anspruch erhebt, daß hier in autoritativer Weise „die Wahrheit in Sachen der Be-

1) Vgl. in meinem Aufsatz „Systematisches aus der historischen Theologie". ZThK 1927, S. 315.

ziehung zwischen Gott und Mensch" gesagt werde (23); das ist aber etwas, das so nur von Gott selbst gesagt werden kann. Gerechtfertigt ist darum dieser „unmögliche" Anspruch allein unter der Voraussetzung, daß hier durch das Mittel menschlicher Verkündigung Gott „selbst den Menschen sagt, was über das Verhältnis von Gott und Mensch zu sagen ist" (24). Nehmen wir die kirchliche Verkündigung ernst, dann stellt sie uns vor die Wirklichkeit des in ihr ergehenden Wortes Gottes, als die Größe, die es wieder in rechtem und vollem Verständnis sichtig zu machen gilt.

Mit diesem Wiedersichtigmachen des Wortes Gottes verbinden sich unmittelbar Bemühungen um eine zutreffende Erfassung dieser Größe.

Zunächst gilt es, das Verhältnis der Gottesrede, die in der kirchlichen Verkündigung ergeht, zu dem Menschenwort, das hier geredet wird, klar und zutreffend zu erfassen. Wohl ist die kirchliche Verkündigung = Wort Gottes. Aber nun nicht so, als ob das Menschenwort der kirchlichen Verkündigung unmittelbar selbst diese Gottesrede wäre. Die Gleichung: kirchliche Verkündigung = Gottes Wort ist nicht umkehrbar (27); die beiden Größen dürfen nicht identisch gesetzt werden. Sondern zuerst einmal: das Erstgrundlegende ist, daß „Gott selbst redet" (sein „Selbstwort") und zwar „auch zur Kirche und für die Kirche" (38); und dies sein Wort „ist gesprochen und wird gesprochen ohne unser Zutun" (38). Die menschliche Verkündigung ist lediglich „Dienst an diesem ursprünglichen Selbstwort" (25). Und wenn nun doch gesagt werden kann, daß in dem menschlichen Wort der Verkündigung Gott „selbst den Menschen sagt, was über das Verhältnis von Gott und Mensch zu sagen ist" (24), so ist das dahin zu verstehen, daß er sich zu diesem dienenden Menschenwort, das in sich selbst ein fehlbares Menschenwort ist und bleibt, dadurch bekennt, daß er selbst redend mit dabei ist.

Eine weitere Erwägung führt zu der Unterscheidung der drei Gestalten des Wortes Gottes. — Die Kirche wagt zu predigen und „damit zu sagen, daß Gottes eigenes Wort gegenwärtig ist" (38), weil das Zeugnis der Apostel und Propheten geschehen ist (41). An dem „historischen Datum" dieses „mündlich und schriftlich niedergelegten" Zeugnisses besitzt sie Begründung, Ermächtigung und Leitung für ihr eigenes Tun (39)[1]. — Fragen wir nun weiter, worauf die nicht nur irgendwelche, sondern „zwin-

1) Auch hier aber ist zu beachten, daß nicht dieses menschliche Buch als solches unmittelbar selber das Wort Gottes ist, sondern „das Wort Gottes geschieht" und zwar als ein heute gegenwärtiges „in der Bibel, und abgesehen von diesem Geschehen ist sie nicht Wort Gottes, sondern ein Buch wie andre Bücher" (63).

gende, absolute Autorität beruht, die die Kirche im Kanon erkennt", so ist klar, daß nicht „der Kanon als solcher ihr Ursprung sein kann" (43). Wir sehen uns weiter zurückverwiesen auf eine Größe, die ihrerseits wieder dem Kanon seine Ermächtigung gibt: das Wort Gottes als Offenbarung, das Reden Gottes an sich, in dem Gott „nicht nur authentische Kunde von sich selber gibt, sondern für sich selber redend zur Stelle ist" (45), nämlich in seiner Menschenerscheinung in Jesus Christus.

Nach dem Bisherigen könnte man meinen, es werde uns hier nun doch zugemutet, uns einfach auf den Boden des Christentümlich-Geltenden zu stellen und dessen faktischen Anspruch zum Ausgangspunkt unserer Erkenntnisse und Gewißheiten zu nehmen. Die gesamte Erwägung setzt ja doch ein bei der christentümlichen Tatsache, daß sich die christliche Verkündigung mit dem Anspruch, hier werde den Menschen *die* Wahrheit über Gott und den Menschen gesagt, über alle menschliche Meinungsäußerung als ein Art-anderes heraushebt. Und ebenso ist es ein christentümlich Geltendes, daß hinter diesem Anspruch als ihn begründende Voraussetzung dasjenige steht, was B. als solche Voraussetzung hervorholt und auf seinen zutreffenden Ausdruck zu bringen versucht. So ist das aber von B. nicht gemeint. Er denkt nicht daran, uns einfach auf den Boden der Ausgemachtheit geltender christentümlicher Tradition zu stellen, in deren einfach als zu Recht bestehend hingenommenem Anspruch jene Voraussetzung implizite mitgegeben ist und also nur da herausgeholt zu werden braucht, um auch ihrerseits Gewißheit zu besitzen. Es wird ja vielmehr gerade bei der Fragwürdigkeit des Anspruchs, mit dem hier Menschenrede aufzutreten wagt, der Gedankenansatz genommen. Darum ist durch die von der christlichen Rede ausgehenden Erwägungen auch nicht mehr erreicht, als daß „in den Voraussetzungen der christlichen Rede" „die alles verunmöglichende Lücke nachgewiesen" ist, „die bestehen müßte, wenn es so etwas wie das Wort Gottes nicht gäbe" (91). Außerdem ist „eine Reihe von Bestimmungen festgestellt, die dieser Wirklichkeit" (des Wortes Gottes) „eigen sein müssen" (92). Das alles aber ist, solange wir in Zusammenhang dieser Erwägungen bleiben, die von der Eigenart des christentümlich Gegebenen ihren Ausgang nehmen, lediglich logisches Postulat (92). Nicht als Begründung der *Gewißheit* vom Worte Gottes also sind diese Darlegungen gemeint; es wird nur eben in dem Wagnis der christlichen Rede grade als einer mit ihrem Anspruch in ihrer Menschenhaftigkeit fragwürdigen Größe der Ansatz genommen, um jene weiter zurückliegende in sich feststehende Größe des Wortes Gottes, von der alleine aus sich die grade nicht unmittelbar in ihr selbst gegebene Sicherheit der christlichen Verkündigung begründet, dem theologischen Denken in

ihrer ganzen grundlegenden Bedeutung und in ihrem klaren Begriff zunächst einmal überhaupt wieder sichtig zu machen[1]).

Wehrten wir soeben der falschen Folgerung aus der Tatsache, daß B. den Ausgang seiner Erwägungen bei dem exzeptionellen Anspruch nimmt, den die Kirche mit ihrer Verkündigung tatsächlich erhebt, als ob er damit unmittelbar in die Situation naiver Traditionsgläubigkeit wieder zurückwende, so kann doch nicht geleugnet werden, daß er an einem entscheidenden Punkte — und zwar ganz bewußt — sich von vorneherein auf den Boden einer bestimmten kirchlichen Tradition stellt, insofern nämlich, als ihm von vorneherein feststeht, welches jene in sich feststehende Größe ist, um deren Wiedersichtigmachung es sich allein handeln kann. Seine Prolegomena wollen „exklusiv" bestehen in einer „ausgeführten Lehre" vom Worte Gottes (17). Auch die grundlegende Offenbarungstat Gottes fällt ihm von vorneherein unter den Begriff des Wortes. Sicher legt es sich so nahe, wenn man auch in den entscheidenden Formulierungen zu Luther-Calvin zurück will. Wie

1) Trotz seines Protestes gegen die Theologie der letzten zwei Jahrhunderte steht B. mit diesen seinen Ausführungen als ernsthafter Denker der Gegenwart selber diesseits der Denkwende der Aufklärung mit ihrer Erschütterung der naiven Traditionsaxiomatik durch das Sichtigwerden der vollen Menschenhaftigkeit sowohl dessen, was mit dem Anspruch, Wort Gottes zu bringen, fortlaufend als kirchliche Verkündigung ergeht, wie auch dessen, was im Kanon als Wort Gottes festgelegt ist. Man wird doch nicht leugnen können, daß die Erkenntnis der Menschenhaftigkeit wie alles Christentums in allen seinen Lebensäußerungen, so auch des Schriftzeugnisses für dies moderne Denken eine ganz anders prinzipielle Bedeutung gewonnen hat. Und von da aus ist es, daß B. die ehrliche Anerkennung dieser von Irrtumsmöglichkeiten umgebenen Menschenhaftigkeit sogar direkt fordert. Also nicht nur macht B. damit, daß er auch seinerseits Prolegomena schreibt, der veränderten Situation notgedrungen ein Zugeständnis; er denkt selber aus der gegen vor zweihundert Jahren veränderten theologischen Problemlage heraus. Aus dieser Problemlage heraus möchte er — und das ist das besondere seiner theologischen Einstellung — bei voller Anerkennung der Verfälschungs- und Irrtumsmöglichkeiten, die alles, immer zeitgeschichtlich und individuell bedingte, Zeugnis von der Offenbarung umgeben, doch wieder den Weg zurückfinden nicht nur zu einem letzten, einfach hinzunehmenden, unmittelbar göttlichen Offenbarungswort, sondern auch zu einem zu Recht autorisierten Verständnis der Offenbarung. Dieses eigenartige Ineinander moderner Problemansätze und eines doch in gewissem Sinne Zurückfindenwollens in eine dem vorausliegende theologische Situation findet seinen Ausdruck in den komplizierten Unterscheidungen und Verbindungen seiner Begriffsbestimmung des Wortes Gottes.

aber, wenn diese exklusive Betonung grade des Wortes Gottes — nämlich der Schrift — als des Letztentscheidenden in der besonderen Kampfeslage damals ihre besondere Bedeutung besessen hätte? Dann wäre es keineswegs so ausgemacht, daß wir vom Begriff des Wortes ausgehend auch die Offenbarung als eine „Gestalt" des Wortes fassen müßten. Die Offenbarung könnte dann sehr wohl auch ein Handeln Gottes mit den Menschen sein, das sich nicht so einfach unter den Begriff des Wortes bringen läßt. Und sicher doch ist, wovon uns die neutestamentliche Offenbarungsbotschaft Kunde geben will, nicht wieder irgendein ergangenes Wort, sondern etwas davon unterschiedenes Anderes. Wir haben da zuerst Gottes Heilstun und dann als ergehendes Wort die Botschaft davon. Die Folge ist bei B., daß die Frage nach dem, was jenes in sich Feststehende ist, gar nicht wirklich als ernstliche Frage gestellt wird. Und ebensowenig *fragt* er ernstlich nach dem rechten christlichen Begriff der Offenbarung, sondern sieht das rechte Verständnis der grundlegenden Offenbarung von vorneherein unter den Begriff des Wortes beschlossen. — In dem Bisherigen also ist das Wort Gottes lediglich sichtig gemacht worden. Welcher Erkenntnisweg führt uns über das bloße „logische Postulat" hinaus zu der *Wirklichkeit* des Wortes Gottes? (92).

Damit erst stehen wir vor der entscheidenden Frage. Denn ohne die Wirklichkeit des Wortes Gottes und — so müssen wir doch wohl hinzufügen — ohne eine Möglichkeit der Erkenntnis dieser seiner Wirklichkeit bleibt ja doch für uns jene „alles verunmöglichende Lücke" bestehen. Diese Frage entscheidet B. im Zusammenhang mit der andern, wie Gottes Wort überhaupt von uns erkannt werden kann.

Voraussetzung der rechten Beantwortung dieser Frage ist für B. zunächst einmal: „Unter Wort Gottes ist unter allen Umständen zu verstehen" jenes weiter Zurückliegende, das in dieser Menschenrede, sie ermächtigend, zur Stelle ist, „ein Reden Gottes, ein Akt, dessen Subjekt Gott und Gott allein ist" (95). Dann aber handelt es sich hier gar nicht um ein Objekt, das wir erkenntnismäßig erfassen könnten; sondern wir sind vor den von sich selbst redenden Gott gestellt und haben es mit ihm zu tun. Erkenntnis kann hier nur Anerkenntnis sein und Gehorsam.

Hierzu ist zu bemerken: Sicher, so wäre es, wenn Dei loquentis persona in unverhüllter Selbstheit vor uns stünde. Aber dieser Fall besteht eben doch nicht. Unsere Lage ist vielmehr die, daß wir es nicht mit dem unverhüllt vor uns hintretenden Deus ipse und seiner direkten Rede an uns zu tun haben, sondern allemal mit Menschenrede, die mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort an uns zu bringen. Die Frage nach der Erkenntnis des Wortes Gottes bezieht sich allemal auf den ganz konkreten Inhalt eines bestimmten

Menschenwortes. In dieser Lage aber wäre die Behauptung: „Es kann nur anerkannt werden", arg gefährlich; sie könnte dazu führen, daß wir einfach anerkennen, was wir, sofern es eben doch auch Menschenwort ist, mit dem darin ergehenden Worte Gottes doch grade nicht einfach identisch setzen dürfen.

Eine zweite Erwägung enthält die bekannte restlose Ausrottung aller vom Menschen her sich ergebenden Möglichkeiten, das Wort Gottes mit irgendwie in ihm selbst begründeter Zustimmung zu erfassen. Nicht ein freudig zustimmendes oder erlöst aufatmendes Jasagen, sondern — es steht wirklich so da — Gezwungensein von Gott dem Heiligen Geist, „zu tun, was er (der Mensch) offenkundiger und eingestandenermaßen nicht tun kann" (332). Zu diesem Ausschalten der innerlichen Überführung, die etwas anderes ist als ein solches Gezwungenwerden, habe ich mich schon gelegentlich der Auseinandersetzung mit Gogarten geäußert.

Innerlich überführt werden bedeutet immer ein innerlich begründetes Zustimmen, und zwar richtet sich dabei dieses von dem Innern des Zustimmenden her begründete Ja unmittelbar auf den ihm mit Geltungsanspruch entgegentretenden Inhalt. B. hat auch selbst ein Gefühl für die Mißlichkeit des hier von ihm gewählten Ausdrucks „Zwang". Jedenfalls finden wir an späterer Stelle dazu die folgenden Ausführungen. Es handle sich hierbei nicht um den „Zwang einer Naturmacht", um den Zwang „überwältigender Kausalität", sondern um den Zwang der Autorität resp. den „Zwang eines göttlichen Befehls". Autorität aber „gibt es nur in der Sphäre der Freiheit" (389). Daß der Mensch „sich der Autorität Gottes wirklich beugt, das wird und ist nur wahr in seiner eigenen Tat, der Tat des Glaubens und Gehorsams". Und zwar darum ist es nur hier wahr, weil der Mensch, wenn er sich sebst begreift, sich nicht nur als (einfach kausal) bestimmt, sondern (als Denkenden und Handelnden) auch als bestimmend begreift. Darum eben käme nicht wirklich zu ihm selbst, was nur als Naturmacht zu ihm käme (390). Das klingt nun doch etwas anders als die Rede vom Gezwungenwerden durch den Heiligen Geist, die kaum an etwas anderes als an einen naturmachtähnlichen Zwang denken läßt. Jetzt handelt es sich um das bewußte gehorsame Sichbeugen unter eine Autorität. Auch damit aber ist nicht dasjenige erreicht, was innerliche Überführung und Überzeugtwordensein meint, und womit erst wirklich erreicht ist, daß die betreffende Wahrheit „wirklich zu ihm (dem Menschen) kommt", so wenig wie die Wahrheit einer sittlichen Forderung „wirklich zu ihm kommt", solange als der Mensch lediglich der elterlichen Autorität oder der Autorität geltender Sitte gehorsam folgt. So gewiß als der Mensch nicht nur ein denkendes und han-

delndes, sondern überdem ein geistiges Wesen ist — und das ist er nun einmal nach Gottes Willen, mag sein Geisttum auch noch so sehr unter Schutt vergraben liegen, — und sich erst dann recht begreift, wenn er sich als ein solcher begreift: so gewiß kommt auch mit dem bloßen Hinnehmen auf Autorität hin eine Wahrheit nicht wirklich zu ihm. Dazu gehört nun einmal ein innerlich begründetes Befinden, daß es recht und wahr ist, und Jasagen auf Grunde dessen — was mehr und etwas anderes ist als ein nachlaufendes Es-sich-auch-erkennend-zurechtlegen. Es müßte denn wirklich sein, daß es sich hier um etwas handelt, zu dem der Mensch dem Wesen der Sache nach diesen Zugang nicht hat, das also nicht wirklich zu ihm kommen kann[1]).

In dem im vorhergehenden Ausgeführten liegt zugleich auch die Antwort auf die Frage nach der für alles weitere letztgrundlegenden Erkenntnis der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Auch sie kann nichts anderes sein als Anerkenntnis. Auf die Frage: wie erkennst du das Wort Gottes? lautet die Antwort: „So und darin, daß es zu mir gesprochen ist." Diese „erkenntnistheoretische" Grundlegung sei zwar nichts anderes als eine petitio principii. Das brauche uns aber nicht zu beirren, sobald wir im klaren darüber sind, daß diese logische Form die einer theologischen Grundlegung allein angemessene sei.

Den Nachweis hierfür führt Barth, wenn ich ihn recht verstanden habe, kurz zusammengefaßt folgendermaßen: Es handelt sich in der Theologie um die Wahrheit Gottes. Gott aber und somit auch seine Wahrheit ist das Erst-Gegebene. Als wirklich Erst-Gegebenes muß seine Wahrheit das auch in der Erkenntnis sein, sonst wäre sie eben nicht das schlechthin Erst-Gegebene. Dieses als Wahrheit schlechthin unableitbar Erst-Gegebene aber, „was kann es anders sein als Gottes Wort?" (107), von dem angeredet der Mensch „ursprünglich vor Gott steht?" (108).

Daß Gott und somit auch Gottes Wahrheit das Erst-Gegebene ist, mag — als ontologische Aussage — zutreffen. Ist damit aber wirklich so ohne weiteres gegeben, daß einmal er und dann auch seine Wahrheit darum auch für unsere Erkenntnis das Erst-Gegebene sein müsse? Inwiefern erlitte seine ontologische Erstgegebenheit Einbuße, wenn er nicht auch uns Menschen das „erkenntnistheoretisch" Erst-Gegebene, das erkenntnishaft unableitbar- und erst-Sichere wäre? Ist das nicht in der Tat auch eine leere Konstruktion?

1) B. redet übrigens selbst einmal davon, daß es Autorität nur da gäbe, „wo ein Gewissen ist, das sich durch sie beugen und trösten lassen will" (389); also doch selbst bei ihm wenigstens eine Spur von einer vom Innern des Menschen her, nicht nur einfach, weil es eben die Autorität ist, sich vollziehenden Zuwendung.

Ist Gottes Wirklichkeit, nicht in irgendeinem „überhaupt", sondern uns Menschen — darum handelt es sich doch hier — tatsächlich (wie B. diese „erkenntnistheoretische" Erstgegebenheit gelegentlich ganz zutreffend formuliert) sicherer wie unsere eigene Wirklichkeit? B. behauptet das z. B. von den großen Glaubensmännern der Reformation. In einem gewissen Sinne kann man das wohl von ihnen sagen, insofern nämlich, als ihnen Gott gegenüber ihre eigene Existenz praktisch unsicher wurde. Hier aber handelt es sich um die Sicherheit der theoretischen Anerkennung. B. kommt also zu seiner superlativen Behauptung durch eine Begriffsvermischung. Und soweit jenen Männern die Wirklichkeit Gottes tatsächlich ein allererstes Axiom war, verdanken sie das doch lediglich ihrer besonderen zeitgeschichtlichen Lage; es war das einfach ein Stück noch unerschütterter Traditionsaxiomatik. Nur für diese stimmt, was B. als Allgemeingeltendes aus der ontologischen Erstgegebenheit Gottes meint folgern zu müssen. So wäre also wirklich solche Traditionsaxiomatik das Normale? So als ein Eintreten für Traditionsaxiomatik ist es bei B. aber doch wieder nicht gemeint. Sondern das war es bei jenen, daß sie vor Gottes an sie ergehendem Worte standen. Und damit stehen wir bei der Gedankenwendung, die uns erst zu dem erstrebten Ziele führt:

„Was kann jenes Erst-Gegebene anderes sein als eben Gottes an uns ergehendes Wort?" So allein doch sei ganz deutlich, daß nicht wir mit irgend etwas, das wir in uns haben, erst-gegeben sind, sondern Gottes Wahrheit, vor die wir uns durch das Wort gestellt sehen. Sollte B. meinen, damit erwiesen zu haben, daß Gottes Wahrheit ihrer Erstgegebenheit wegen uns so von außerhalb her gegeben sein *müsse*, dann wären diese Ausführungen voreilig. Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, warum ein *in* uns ergehendes Wort sich mit der Erstgegebenheit der Wahrheit Gottes nicht auch vertragen sollte. Als ein solcher Beweis der Wirklichkeit des Wortes Gottes ist das von B. aber auch gar nicht gemeint. Sondern es soll unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines einfach an uns ergehenden Wortes gezeigt werden, daß dann ja alles stimmt. Wir haben den Begriff der „erkenntnistheoretischen" Erstgegebenheit der Wahrheit Gottes gewonnen. Nun ist da jenes von außerhalb an uns ergehende Wort. An ihm haben wir die zu erwartende Erstgegebenheit in präzisester Form.

Wenn die Dinge nur in Wirklichkeit so einfach lägen. Seit die traditionelle Selbstverständlichkeit christlicher Überlieferung gebrochen ist, sind vielmehr die *beiden* folgenden Fragen wirkliche Fragen: nicht nur „Woher wissen wir, daß jene Rede, die mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort zu sein, wirklich Gottes Wort ist?" sondern auch — noch grundlegender —

„Woher wissen wir um die Wirklichkeit Gottes?" Die Antwort, welche wir hier erhalten, scheint mir darauf hinauszulaufen: Um die Wirklichkeit Gottes wissen wir, weil und sofern sein Wort an uns ergeht. Und woher wieder wissen wir, daß dieses Wort Gottes Wort ist? „So und darin, daß Gott es zu mir gesprochen hat." So erst haben wir den „Zirkelschluß", der uns hier zugemutet wird, ganz vor Augen. Dem Dialektiker mag grade dabei überaus wohl sein; weniger dem mit einer Unsicherheit Ringenden, die durch den unvermeidlichen Zusammenbruch geltender Tradition über uns gekommen ist. Ich bezweifle doch sehr, ob B. der ganze schwere Ernst der damit geschaffenen Problemlage aufgegangen ist. Sonst könnte er über die gewiß in vielem korrekturbedürftigen Versuche der von ihm in Bausch und Bogen abgelehnten Theologie der letzten zwei Jahrhunderte nicht so aburteilen, wie er es in den seine positiven Darlegungen beständig begleitenden Auseinandersetzungen da hinüber tut. —

2. Die übrigen drei Kapitel entwickeln die ausgeführte Lehre vom Worte Gottes in seinen drei Gestalten in sachgemäßer Reihenfolge, d. h. jetzt also vom Letztbegründenden, von der Offenbarung, abwärts steigend. An den beiden letzten Kapiteln (von der Heiligen Schrift und von der Verkündigung der Kirche) interessiert uns hier, was da über die rechte theologische Haltung diesen beiden Größen gegenüber Abschließendes gesagt wird; an dem Kapitel über die Offenbarung, was B. in diesem Kapitel, nachdem er im vorhergehenden mehr im allgemeinen von der Offenbarung geredet hat, nun in vollem Zusammenhang als sein Verständnis der Christusoffenbarung entwickelt.

Die Ausführungen dieses zweiten Kapitels sind zugleich eine Entfaltung der Trinitätslehre und der Lehre vom Gottmenschen. Für B. sind grade diese Darlegungen von grundlegender Bedeutung. Ihm ist die Trinitätslehre die „im engsten Sinne so zu nennende Theologie der Offenbarung" (215); und ebenso gehört ihm die zutreffende Vorstellung von der Inkarnation zu diesen grundlegenden Dingen. Und doch müssen wir darauf verzichten, ihm hier bis in die Einzelheiten seiner Darlegung zu folgen [1]). —

1) Bis zu trinitarischen Sätzen wie den folgenden: „Gott ist Vater in sich selbst ... Er ist ursprünglich als Subjekt Vater, nicht als Prädikat des Weltgrundes. Umgekehrt: Weltgrund, Schöpfer, unser Vater ist Prädikat und ohne das Subjekt, das heißt aber ohne den Sohn, dessen Vater er ist, ist Weltgrund, Schöpfer, „unser Vater" gewiß ein Abgott" (179); „Indem er als Vater sich selbst setzt, ist er der durch sich selbst Gesetzte, der Sohn" (193); oder auch bis zu seinen Ausführungen über die Jungfrauengeburt, die Enhypostasie der menschlichen Person, die energische Bejahung der Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin.

Wir beschränken uns darauf, im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Barths Verständnis der Christusoffenbarung — sowie auch der Offenbarung überhaupt — die uns dabei entgegentretenden Ansatzpunkte für jenes Weitere kritisch zu beleuchten; in dieser Kritik liegt dann zugleich die Rechtfertigung dafür, daß wir nicht auch noch alle einzelnen Stationen eines Weges durchprüfen, dessen erste Schritte uns als fragwürdig erscheinen.

„Gott allein offenbart sich, oder er offenbart sich gar nicht" (135). Wer Gott offenbart, der muß Gott selber sein, Gott in Person. Es geht nicht an, „irgendwie ein Drittes, das nicht Gott ist, zwischen Gott und den Menschen hineinzuschieben" (157). So etwa lautet in immer erneuten Wendungen der eine Gedankenansatz zum kirchlichen Trinitarismus. — Selbstverständlich, daß Gott allein Gott offenbaren kann. Folgt aber daraus wirklich so zwingend, daß der, in dem er sich uns offenbart, Gott selber und abstrichslos Gott selber sein müsse? Es folgt daraus doch nur, daß wirklich Gott es ist, der in Jesus Christus mit uns handelt. Und handelt Gott mit uns in Jesus Christus nur dann, wenn das Subjekt in Jesus Christus Gott selber ist, der Mensch Jesus dagegen — wie B. sich ausdrückt — lediglich Prädikat an diesem Subjekt? Muß Gott wirklich so in dieser Menschenerscheinung existenzhaft am Platze sein; ohne das wäre es nichts mit seinem erlösend-offenbarenden Handeln mit uns an grade dieser Stelle? Und inwiefern wird ein Drittes zwischen den sich offenbarenden Gott und den Menschen unrechtmäßigerweise dazwischen geschoben, wenn nicht Gott selber in diesem besonderen Sinn das Subjekt in seinem Christus ist? Muß Gott wirklich, damit sein erlösend offenbarendes Tun wirklich sein Tun sei, in solcher Weise handelnd zugegen sein? —

„Gott offenbart sich ganz oder er offenbart sich gar nicht" (135). „Gott ist ganz in seiner Offenbarung" (198). Wer Gott offenbart, „muß ganz Gott sein ohne Abzug und Einschränkung" (188). — Sicher, wenn Gott nicht „ganz" in seiner Offenbarung ist, dann ist kein Verlaß darauf. D. h. er muß mit seinem ganzen Willen und mit seinem ganzen Herzen darin sein. Daraus folgt dann allerdings nicht, daß das „Gott war in Christo" im Sinne des obigen Zitates von B. S. 188 verstanden werden muß. Dazu müssen wir auf jenen anderen Satz zurückgreifen: „Gott offenbart sich ganz oder er offenbart sich gar nicht." Und in dem Sinne dieses Satzes will B. natürlich auch den anderen verstanden wissen: „Gott ist ganz in seiner Offenbarung", nicht so, wie wir uns den Satz soeben aneigneten, sondern sozusagen quantitativ. So aber ist der Satz nur richtig, wenn es Gott bei seiner Offenbarung wirklich darum geht, „sich selber zu reden". Ist es ihm dagegen bei seiner Offenbarung (in Christus) grade um den Menschen zu tun und daß er sich

seiner herzlich annehme, dann ist seine Offenbarung wirkliche Herablassung, d. h. aber er offenbart sich uns menschlich und im Menschlichen, und das emphatische „ganz oder gar nicht" will dann nicht mehr herpassen. —

Das führt uns unmittelbar hinüber zu dem folgenden grundlegenden Satz von B.s Begriffsbestimmung der Offenbarung: Gott redet sich selber; das ist seine Offenbarung. Was ist das doch für eine eigentümlich frostige und abstrakt abgezogene Bestimmung der Offenbarung. Das Sich-offenbaren erfolgt doch nicht ins Leere, sondern ergeht an jemanden. Sichoffenbaren bedeutet ohne weiteres: in ein wirkliches Mitteilungsverhältnis treten. In dieser Begriffsbestimmung fehlt grade das, was solch ein Reden überhaupt erst zur Offenbarung macht: die wirkliche mitteilungshafte Bezogenheit auf den andern. Und sie fehlt erst recht, weil nach B. Gott einfach sich selbst redet, d. h. ganz unbekümmert um alles Fassenkönnen des Menschen eine Rede redet mit einem Inhalt, der von Menschen gar nicht gefaßt werden kann. Also eine Offenbarung, in der niemandem etwas offenbart wird. Wie B. selbst sagt: danach „scheint Offenbarung nichts anderes bedeuten zu können, als" — gegen allen Begriff von einer Offenbarung — „daß Gott exklusive sich selber offenbar ist, uns aber grade nicht offenbar wird" (216). An diesem scheinbaren Tiefsinn mag am Ende wieder der Dialektiker seine Freude haben. Tatsächlich kommt dieser Tiefsinn nur dadurch zustande, daß im Begriffsansatz grade das unbeachtet bleibt, worin die Offenbarung Gottes Leben hat, nämlich daß sie ganz wirklich und ernstlich über ihn hinausgehende Herstellung eines Mitteilungsverhältnisses von Gott zu uns ist. Ja, wenn wir als Christen von Gottes Offenbarung reden, meinen wir damit überdem noch mehr als lediglich irgendein Mitteilungsverhältnis. Das wunderbare Große an Gottes Offenbarung, wie wir sie sehen dürfen, ist doch grade dies, daß er uns sein Herz öffnet, sich uns erschließt. Statt dessen hier die frostige Konstruktion von einer ganz imaginären Offenbarung, da Gott sich uns so fern hält, daß er in einer uns wesentlich unverständlichen Rede redet.

Daß B. bei seiner Begriffsbestimmung der Offenbarung dieses der Offenbarung, wenn anders sie wirklich Offenbarung sein soll, so wesentliche Mement im Ansatz ausscheidet, daran ist seine Gottesanschauung schuld. Gott und Welt werden hier ja doch so auseinandergerissen, daß Gott in einer starren Isolierung weltenfern für sich selbst zu stehen kommt. Und so sehr geht es ihm um diese Gottheit Gottes, daß er es auch Gott in erster Linie um diese seine Gottheit gehen läßt. Wieviel daran Berechtigtes sein mag, wenn es lediglich als Korrektiv gemeint ist, in der dogmatistischen Zuspitzung führt es zu einer einseitigen Befangenheit des dogmatischen

Denkens und darum zu schiefen Konstruktionen und selbstgemachten Gedankenverlegenheiten wie dieser Konstruktion einer Offenbarung, da Gott in weltenferner Erhabenheit lediglich sich selber redet.

Daß diese Dinge hinter diesem starren Unbegriff von einer Offenbarung stehen, wird ganz deutlich bei dem Rätselraten mit dem Subjektsein und Objektsein Gottes. Jenes weltenferne bezogenheitslose Bei-sich-selbst-sein Gottes wird da auf den Ausdruck gebracht: Gott ist immer Subjekt; er ist nie und nirgends Objekt als eben sich selbst (215). Als uns erfaßbares Objekt käme er ja doch wie alles, was uns objekthaft zugänglich ist, in eine Linie mit uns zu stehen, geriete sogar sozusagen unter uns, sofern wir ihn dann wie andere Objekte unserer Wahrnehmung und Erkenntnis von uns aus erfassen könnten. Und hieran schließt sich die Frage, wie er, der also „nie Objekt sein kann" (217), dennoch irgendwie uns greifbar und erfaßbar werden könne.

Mit dieser Frage schreiten wir über jene imaginäre Offenbarung, in welcher Gott in seinem absoluten Subjektsein nur sich selber offenbar ist, fort zu der Frage nach einer Möglichkeit eines Offenbarwerdens Gottes für uns. B. findet folgende Lösung: als „freier Herr auch über seine Gottheit" vermag es Gott, sein Gottsein in die Gestalt eines menschlichen Subjekts zu verhüllen, das als solches bei aller Unaufhebbarkeit seines Subjektseins uns gegenüber uns doch zugleich Objekt ist. In dieser Hülle muß dann auf der einen Seite Gott wirklich er selber gegenwärtig sein „ohne Einschränkung und Abstrich, nicht eine Partikel, ... sondern Gott selber" (222). Auf der andern Seite muß grade darum diese Umhüllung auch wirklich schließen; das Inkognito muß vollständig sein. Sonst wäre ja eben doch nicht erreicht, was durch diese Verkleidung erreicht werden soll: das wirkliche Objektsein für uns.

Was haben wir so gewonnen? Auch wieder eine Offenbarung, die doch wieder keine Offenbarung ist. Es ist ja wohl etwas da, das wir sehen und wohl auch zu begreifen vermögen; aber dies ist grade nicht Gott, sondern eben ein Mensch. Es ist grade nicht an dem, daß sich Gott in dieser und *durch* diese Menschenerscheinung uns erschließt, durch Jesus Christus wirklich mit uns handelt. Vorstellungen der Art lehnt B. vielmehr auf das allerbestimmteste ab. Die Menschenerscheinung Jesu Christi ist Offenbarungsmittel nur so ganz äußerlich, daß Gott sich eines Menschen als Mittels bedient, um an irgendeiner bestimmten Stelle dieser unserer Objektwelt für uns vorhanden zu sein. Lediglich so räumlich nahe ist er uns geworden; in dieser räumlichen Nähe aber steckt immer noch der, der schlechterdings nur sich selber Gegenstand des Begreifens sein kann.

Und warum so? Letztlich doch wegen des „finitum non est capax in-

finiti". Wenn aber bei Gott das Unmögliche dennoch möglich ist, daß er ein endliches Menschentum als sein Menschentum annimmt, warum sollte ihm verwehrt sein, ein Menschentum zu benutzen, um uns wirklich im Menschlichen zu begegnen? Warum sollte Gott sich nicht so mit uns Menschen einlassen können, daß er aus dem Innersten eines Menschen und so wirklich ganz menschlich mit uns handelt?

B. wird erwidern: es handelt sich hier ja aber gar nicht um Erwägungen des Gott an sich Möglichen oder um irgendeinen von uns aus erst noch zu gewinnenden Begriff von Offenbarung. Sondern: Gott hat sich nun einmal so und nicht anders offenbart. Und unsere Aufgabe ist lediglich die — und mehr als ein Versuch in dieser Richtung wollen auch diese Erwägungen alle nicht sein —, uns in diesem Tatsächlichen auch denkend zurecht zu finden. Auch, wie wir Gottes Offenbarung in Christus recht fassen und verstehen, das steht gar nicht wirklich zur Erwägung. Auch da handelt es sich nur darum, daß wir uns mit Hilfe unseres eigenen Denkens in dem zurechtfinden, was darüber in den mit dem Zeugnis der Apostel — und für B. auch der Propheten — übereinstimmenden Entscheidungen der Kirche bereits entschieden ist.

Wenn B. das Menschentum Jesu Christi schließlich doch für Gottes sich offenbarendes Handeln mit uns so beiseite schiebt, werden wir ihm zugeben müssen, daß die kirchliche Lehrbildung denselben Weg gegangen ist, und daß auch schon im apostolischen Zeugnis, bei Paulus, ein erster Schritt in dieser Richtung getan ist. Die Synoptiker aber, die doch auch ein Stück des Wortes Gottes als Kanon sind, und auch das Johannesevangelium stellen uns grade dies Menschentum sehr eindrücklich und ausgiebig vor die Augen nicht nur, sondern vor die Seele, sicher nicht, damit das Inkognito recht handgreiflich sei. Und wie ist es mit der Übereinstimmung der trinitarischen Gedanken der kirchlichen Lehrbildung mit dem biblischen Zeugnis? Liegt Gottesgebärerin, „der Gott von Kapernaum und Nazareth" (243), die ganz eigentliche Autusie des ewigen Gottes selber in der Christuserscheinung wirklich klar und unbestritten in der biblischen Linie? Besagt im besonderen die Kyriosbezeichnung des Erhöhten wirklich, daß der so Bezeichnete Gott in Person ist? Geht es wirklich an, wie B. das tut, von dem „Kyrios-Jahwe-Namen" zu reden, mit dem die Gemeinde Jesus ehrte? So klar und eindeutig ist das alles ganz gewiß nicht. Wir können doch nicht mit der Rechtfertigung, auf einzelne Worte komme es hierbei nicht an, sondern auf die große Linie des Schriftzeugnisses, alles das einfach beiseite liegen lassen, was in den Präexistenz-Gedanken des biblischen Zeugnisses unbestreitbar anders klingt.

Um die ernsthaften Fragen an die kirchliche Lehrentwicklung, die sich von hier aus ergeben, kommt B. dadurch herum, daß er vom kirchlichen Dogma aus in die Schrift hinein rückwärts liest, damit selbst ein Beispiel gebend von der rechten theologischen Haltung, wie er sie sieht.

3. Von dieser rechten theologischen Haltung also handeln die letzten beiden Kapitel. Dabei handelt es sich um das rechte Verhältnis zur Schrift und zur kirchlichen Lehrüberlieferung.

Was zunächst den uns vorliegenden Kanon betrifft, so bedeutet das Vorhandensein grade dieser Schriftsammlung: „in diesen und grade diesen bestimmten Schriften hat die Kirche bisher das Zeugnis von der Offenbarung vernommen" (338). Sofern es sich hierbei um einen Akt menschlicher Erkenntnis handelt, ist dies Ergebnis „dogmatisch grundsätzlich" korrigibel. Dies die eine Seite der Sache. Auf der andern Seite aber gilt: die Autorität des Kanons ist „Autorität mit dem ganzen Gewicht der Glaubensentscheidung der Kirche, zu der sich die Kirche, nachdem sie sie einst gefällt, auch heute bekennt, indem sie auf diese Schrift ihre Verkündigung begründet" (371). Darum wird sich der einzelne, bis auf eine etwa eintretende bessere Belehrung der Kirche, die als „ein Akt der die Offenbarung glaubenden Kirche" eintreten müßte, „welches auch sein persönliches Urteil sein möge, daran zu halten haben, daß er als Glied der Kirche an diese und diese Schriften als heilige Schriften gewiesen ist und vor der Aufgabe steht, sie nun auch persönlich als solche zu verstehen" (339).

An der Schrift selbst wird die menschlich-geschichtliche Bedingtheit des in ihr enthaltenen Zeugnisses erneut restlos anerkannt und solche Anerkennung sogar gefordert. Aber „meint die Kirche wirklich in dem Zeugnis dieser Menschen Gott gehört zu haben, dann muß sie allen Ernstes auch das andre meinen, daß Gott in ihnen gesprochen hat" (337). Ja, sofern die Männer des biblischen Zeugnisses Gottes Wort gehört und vernommen haben, besteht der Glaube an die Schrift „primär in einem Fürwahrhalten ihrer Worte" (396), und es geht nicht an, daß man die Offenbarung, sie von diesem Zeugnis lösend, „als eine gleichsam dahinterstehende Größe" „für sich betrachte" (344).

Daß die Kirche nicht unbedingte Autorität sein kann, hörten wir schon vorhin. Was von ihrer Auswahl des Kanons gilt, das gilt ebenso von der Bemühung um ein zutreffendes Verständnis der Offenbarung in ihrem Bekenntnis. Überdem hat die konkrete Autorität der Kirche im evangelischen Verständnis daran ihre konkrete Grenze, daß sie „dem Urzeugnis (in der Schrift) schlechterdings untergeordnet" ist (387). Darum hat nicht „die Totalität alles dessen, was als kirchlich und christlich gesagt und geschrieben worden

ist", solche Autorität, vielmehr lediglich eine bestimmte Auswahl unter diesen Stimmen. Für B. handelt es sich dabei um „bestimmte Gedanken", die diese Tradition wirklich „beherrscht haben" in der Linie Athanasius, Augustin, Luther (368).[1] Und damit stehen wir bei der andern Seite der Sache. Sofern es sich nämlich hierum handelt, ist von uns gefordert „Respekt für die Ordnungen und Normen, die die Kirche nach bestem Wissen und Gewissen bis auf bessere Belehrung meinte erkennen und proklamieren zu müssen, für die Lehrer, die sie wiederum bis auf bessere Einsicht als ihre rechtmäßigen Lehrer erkannt hat" (369), Respekt vor ihrem Dogma, und zwar einen Respekt „zum vorneherein", „dem Dogma als solchem gegenüber" – „nicht erst im Blick auf seinen Inhalt", – als „Bereitschaft, sich durch das Dogma in seinem eigenen Denken den Weg weisen, regeln und ordnen zu lassen, sich gewiß nicht unbedingt ... aber sich wirklich *binden* zu lassen" (378)[2].

Von besonderer Bedeutung ist diese Autorität der Kirche für das Verständnis des Schriftwortes[2]. Gegen einen vermeintlichen reinen Biblizismus betont B. hier „die ganze Summe von weiteren Worten, mit denen die neunzehn Jahrhunderte der Kirchengeschichte jene alten Texte übersetzt und gedeutet haben", eine Deutung, von der wir uns gar nicht emanzipieren können (365) und auch nicht sollen, sofern es sich dabei um jene echte Linie der kirchlichen Überlieferung handelt.

Als die rechte theologische Haltung ergibt sich von hier aus das Folgende. Sofern es sich dabei handeln muß um wirkliche und zwar denkende Aneignung, ist ein Moment der Freiheit ohne weiteres mit dabei, sowohl bei dem Versuch, sich mit Hilfe historischer Beobachtungsgabe vom Zeugnis der Propheten und Apostel sein Bild zu machen, wie auch bei der Deutung, die wir „dem, was dasteht, unterlegen müssen, wenn wir nicht überhaupt auf Verstehen verzichten wollen" (400), wie endlich auch bei der „prophetischen Deutung" (408) für die Gegenwart. Es gilt aber dabei, sich die subjektive Bedingtheit und das Hineinspielen bestimmter aus der Zeitlage gegebener

1) Auch die Autoritäten der mittelalterlichen Kirche reihen sich ihm hier ein, wenn auch als „relative" (vgl. 375).

2) Für B. gilt aber auch, „daß die Feststellung des ‚richtigen', d. h. des als Gestalt des Offenbarungszeugnisses wahrscheinlichsten Textes, und zwar des *Urtextes* sowohl wie der der kirchlichen Verkündigung zugrunde liegenden *Übersetzung*, ... die Sache eines Glaubensaktes der Kirche sein müßte, die sich von den Philologen wohl bis zum letzten Augenblick beraten lassen, dann aber ihrem eigenen Urteil vertrauend, auf eigene Verantwortung entscheiden, und zwar ... autoritativ entscheiden müßte" (372).

theoretischer und praktischer Voraussetzungen ehrlich einzugestehen und sich der darin liegenden Gefahr der Alteration des Gesagten bewußt zu bleiben, also keinen autoritativen Anspruch für das so Gewonnene zu erheben. Und dies freie Denken muß sein „die Tat des Menschen, der in der Kirche ist und der darum seine Freiheit nur hat im Hören auf die Stimme der Kirche" (407). Und vor allem: die theologische Exegese „geschieht unter Anerkennung der hier (in der Schrift) bestehenden Wahrheit", wovon wir schon hörten, daß B. darunter gerade auch „ein Fürwahrhalten ihrer Worte" versteht (396).

Das Ganze dieser Darlegungen ist deutlich eine Bemühung darum, bei ehrlicher Anerkennung dessen, daß wir es nicht mit lauter definitiven Ausgemachtheiten zu tun haben, dennoch eine Position zu gewinnen, da nicht alles und jedes in Fluß kommt, sondern feste, dem persönlichen Urteil entnommene Größen bestimmt Richtung weisend bestehen bleiben. Zunächst einmal der Kanon als grade diese Auswahl von Schriften. Gewiß wäre es da ein falsches persönliches Belieben, wenn der Einzelne es auf eine kirchlich gültige Reinigung des Kanon absähe, weil er zu einzelnen Teilen desselben den Weg nicht findet. Er wird sich immer gegenwärtig halten müssen, daß das an bei ihm vorhandenen subjektiven Voraussetzungen seine Ursache haben kann. Wenn B. ihn aber einfach vor die Aufgabe stellt, was immer sein persönliches Urteil sein mag, diese Schrift in ihrer Ganzheit und allen ihren Teilen nun auch persönlich als Heilige Schrift zu verstehen, so gibt er damit der Kanonauswahl der Kirche zu viel und vergreift sich an der klaren Gewissenhaftigkeit des Theologen, der grade im Dienst der Kirche nicht einfach hinzunehmen, sondern zu prüfen hat.

Nicht anders ist es mit der wegweisenden, ja „bindenden" Bedeutung der kirchlichen Verkündigung, speziell des kirchlichen Dogmas für das Verständnis des biblischen Zeugnisses. So richtig ist, was B. einem vermeintlichen reinen Biblizismus gegenüber zu bedenken gibt, und so gewiß der Dogmatiker bereit sein soll, von dem bekenntnismäßig festgelegten Verständnis des Schriftwortes zu lernen, so sicher geht B. zu weit, wenn er dem Dogma rein als solchem gegenüber einen Respekt von vorneherein fordert; auch hier wieder übersieht er, daß -- bei den Irrtumsmöglichkeiten, von denen das kirchlich überlieferte und im Bekenntnis fixierte Verständnis der Offenbarung ja doch auch nach seinem Zugeständnis (und Zugeständnis sagt hier nicht einmal genug) umgeben ist — die Aufgabe des Theologen grade die ist, nicht einfach hinzunehmen, sondern sehr ernstlich auch zu prüfen. Da die Kirche in ihrer empirischen Gestalt immer dazu neigen wird, die Korrigibilität ihrer Entscheidungen zu übersehen, tut man ihr keinen guten Dienst,

wenn man der Theologie kirchliche Gebundenheit „von vorneherein" so einschärft, wie B. das tut. Und wie soll es denn zu der vielleicht notwendigen Korrektur der kirchlichen Lehrüberlieferung von der Schrift her kommen, wenn die Theologie angehalten wird, die Schrift von vorneherein vom kirchlichen Bekenntnis aus zu lesen? Ist das, was B. hier verlangt, nicht schließlich doch die Anweisung zu einem unbelehrbaren Konfessionalismus? Und inwiefern sind christentümliche Gedanken dadurch allein als berechtigt erwiesen, daß sie die kirchliche Verkündigung bis daher beherrscht haben? Die Dinge müssen hier doch wohl für die theologische Arbeit ganz anders wirklich im Fluß und in der Schwebe bleiben, als es uns allen, die wir an dieser Arbeit wirklich innerlich beteiligt sind, lieb sein mag, noch über das hinaus, was B. bei seinen Ausführungen über die rechte theologische Haltung in dieser Richtung zugesteht.

Und endlich — was die Stellung zur Schrift selbst als Gottes Wort an uns betrifft —: wenn dieses Wort wirklich in einem Menschenwort ergeht und strenge Anerkenntnis dessen gefordert werden muß, können wir dann wirklich sagen, der Glaube an die Schrift besteht „primär in einem Fürwahrhalten ihrer Worte"? — was doch nur heißen kann: ihrer menschenhaften Vorstellungen. Geht es wirklich an, Gottes Reden mit uns durch die Schrift doch wieder so ganz in ihre Vorstellungen einzufangen, nachdem eine aufrichtige Anerkennung der Menschenhaftigkeit der Schrift gefordert worden ist? Solche Anerkennung der Menschenhaftigkeit heißt doch wohl — wenn sie etwas wirklich Ernsthaftes bedeuten soll —: auch im menschlichen Zeugnis der Schrift beginnt schon die menschliche Bemühung um verstehende Aneignung und vorstellungsmäßige Ausprägung der Christusoffenbarung. Und dann sollten wir nicht vielmehr grade verpflichtet sein, nach bestem Können das Menschliche dabei als menschlich zu erkennen? Was heißt das aber anders als das zu tun versuchen, was B. grade als einen Versuch, die Offenbarung von diesem menschlichen Zeugnis irgendwie zu lösen, verbietet? —

Sehen wir zum Schluß noch einmal auf das Ganze zurück. Es handelt sich hier um einen Versuch, mit Vermeidung eines naiven — und zugleich starren und äußerlichen — Biblizismus sowohl als kirchlichen Traditionalismus und bei voller Anerkennung der hier überall bestehenden menschlichen Irrtumsmöglichkeiten und darum vielleicht auch Notwendigkeit von Berichtigungen dennoch zugleich für die theologische, speziell die dogmatische Arbeit und ihre Bemühung um das rechte Verständnis der Christusoffenbarung eine dem subjektiven Dafürhalten entnommene Bindung an das im Kanon und in dem kirchlichen Verständnis des biblischen Zeugnisses objektiv

Gegebene wiederzugewinnen. Hier liegt das eigentliche Interesse. Der Erfolg ist, wie nicht anders zu erwarten, schließlich doch der, daß die Dogmatik den Charakter einer an wirklich gestellten Fragen sich rücksichtslos bis zum letzten bemühenden und darum ja freilich das kirchliche Bewußtsein beunruhigenden Wissenschaft verliert. Es bleibt ihr nur die Aufgabe, auch vorstellungshaft feste Gegebenheiten nach- und durchzudenken. Dann freilich ist nur Raum für den logischen Scharfsinn scholastischen Denkens. Und auch darum ist das zweite Kapitel in der Tat ein integrierender Bestandteil dieser Prolegomena. So läuft das Ganze, trotz B.s Widerspruch und gewiß auch ernstlichem Anderswollen, schließlich doch auf eine — gewiß von allerlei kaum vermeidbaren Vorbehalten mehr als ihre Vorgängerinnen umgebene — modernste Repristinationstheologie hinaus. Wer hier einen zukunftskräftigen theologischen Neuansatz erhoffte, der sieht sich enttäuscht, es sei denn, ihm ist nicht Gottes Offenbarung, sondern ihr tradiertes Verständnis das für immer Zukünftige. Man kann aber diese Prolegomena auch mit dem Urteil aus der Hand legen, daß sich hier mit voller Deutlichkeit zeige, wohin von Anfang an der Marsch ging[1]).

1) Auf B.s Aufsatzsammlung: „Die Theologie und die Kirche" (München, Kaiser 1928, 8, geb. 10 M.) schon in diesem Zusammenhang ausführlicher einzugehen, erlaubt der zur Verfügung stehende Raum nicht mehr. Auch H. W. Schmidts „Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dial. Theologie" (München, Kaiser 1927, geb. 15 M.) muß für eine spätere Besprechung zurückgestellt werden. — B.s Aufsatzsammlung entwickelt in vier Vorträgen die uns aus den Prolegomenen bekannte Anschauung über Kirche, Bekenntnis und Theologie; bringt als Teilstücke einer Vorlesung, Darstellung und Kritik resp. Bewertung Schleiermachers und Feuerbachs; weiter eine ebensolche Abhandlung über Herrmann, eine Befragung hervorragender Vertreter der Theologie zwischen Schleiermacher und Ritschl auf ihre Stellung zum „Wort" und eine Abhandlung über „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre". Den Eingang bildet eine Verwertung Overbecks als Ankläger der heutigen Theologie, den Schluß ein in manchen Wendungen fast überraschender Vortrag über Kirche und Kultur.

Notizen.

Über Lessing sind zwei Schriften eingegangen. Die Theologie der Lessingzeit, von Karl Aner (Halle, Niemeyer 1929, 376 S. 18, geb. 16 M.), behandelt die Zeit von 1740—90. In der Theologie entfaltet sich während dieser reichen Jahrzehnte die „Neologie", die zwischen Wolffianismus und Rationalismus steht. Obwohl das Mittelglied der theologischen Aufklärungsbewegung, ist doch gerade sie bisher wenig beachtet worden; und so liegt schon ein Verdienst darin, daß A. ihr eine Monographie widmet. Hoffentlich ist damit die einseitige Betrachtung der Aufklärungstheologie als „Rationalismus" endgültig überwunden. Aner stellt zweierlei in den Mittelpunkt: die emotionale Erweiterung des Vernunftbegriffs, d. h. die Hinzunahme des Gemüts und des moralischen Bewußtseins, und die fortschreitende Kritik der dogmatischen Lehren sowie ihre Einschränkung auf die „natürliche Religion" — freilich unter Festhaltung des Offenbarungsbegriffs für sie und unter Betonung Jesu als Offenbarungsträgers. Also das Christentum wird in der Neologie zur Vernunftreligion, aber so, daß es dabei alle seelisch-geistige Fülle in sich tragen und Offenbarung bleiben soll. Die Aufklärungsluft, die wir hier atmen, ist im Verhältnis zum Rationalismus eigentümlich frei und reich. Die Neologie hängt noch mit der vorwärtsführenden Geistesbewegung zusammen; A. sieht auch Lessing und Herder weithin als Neologen. Freilich L. wird in seiner letzten Epoche bereits auf dem rationalistischen Wege gefunden, den die Theologie erst seit den 90er Jahren beschreitet: er gibt die Offenbarung völlig auf und deutet ihre Inhalte rationalistisch um. — So macht A. eine stark vernachlässigte Zeit, sowohl ihre Hauptvertreter wie ihre wissenschaftlichen Leistungen erstmals lebendig. Sein Buch ist die notwendige Grundlage für alle weitere Arbeit darüber und zeigt zugleich, daß solche Arbeit sich lohnt. Der Stoff bedarf noch vollerer Eingliederung in die Frömmigkeits- und allgemeine Geistesgeschichte; im einzelnen muß z. B. die religiöse Literatur dieser Zeit eingehender analysiert und gewürdigt, die Auswirkung pietistischer Züge aufgewiesen, das Verhältnis zum Frühidealismus geklärt werden. So wertvoll die Eingliederung L.s und Herders in die Neologie ist, das Wichtigere scheint mir doch deren Sprengung durch sie zu sein.

Lessings religiöses Vermächtnis skizziert Paul Gastrow (Görlitz, Huttenverlag 1929. 30 S., 1 M.). Er sieht L. durch Wahrheitstrieb und Freiheitsdrang gekennzeichnet, diese Züge aber in einzigartiger Weise durch den Sinn für intellektuelle und sittliche Sauberkeit bestimmt. Dies bewahrt ihn auch davor, der Aufklärungsflachheit zu verfallen: L. verlegt „sein tragendes Fundament aus dem Menschen in Gott und das Ziel seines Strebens aus der Zeit in die Ewigkeit" (S. 23).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. völlig neu bearbeitete Aufl. hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 3. Band: J bis Me. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1929. 68 Bogen mit 40 Tafeln. Geh. 46.80, geb. 55.— Mk.

Rechtzeitig vor Weihnachten ist auch der 3. Band erschienen. Obwohl er wiederum gegenüber der ersten Auflage viele neue Artikel bringt und vielen wichtigen Artikeln erheblich stärkeren Umfang gibt, obwohl er überdies schon weit in den 4. Band der 1. Auflage hinübergreift, ist er doch um 8—9 Bogen kürzer. Ein besonderer Reichtum des neuen Bandes ist die Fülle der Bilder: „Kirchenbau", „Kunst", „Malerei und Plastik" gaben den Anlaß dazu. Neue Mitarbeiter treten naturgemäß nur noch in besonderen Fällen auf; für das systematische Gebiet sind z. B. Geismar, dem als einem dänischen Fachmann der von Deutschen schwer zu beurteilende Kierkegaard anvertraut wurde, oder der Hallische Philosoph Menzer („Metaphysik") und der aus Rußland stammende Stepun („Kommunismus und Bolschewismus") zu nennen.

Der systematische Gehalt des 3. Bandes ist — so will es das Alphabet — äußerlich geringer als der des 2. Bandes. Immerhin ist er im Vergleich mit der 2. Auflage bedeutend verstärkt. Denn auch der 3. Band hat wichtige neue Stichworte von systematischer Bedeutung (z. B. „Illusionismus" von Fabricius, dank dem alphabetischen Zufall durch den Nachbarartikel „Imago-Charakter der Religion" von Bernoulli, sehr lehrreich unterstützt; „Kirejewski" von Nötzel; „Lebensphilosophie" von Sommerlath; „Leib und Seele", religionsgeschichtlich von Soederblom, systematisch von Titius behandelt; „Macht", religionsgeschichtlich von v. d. Leeuw, ethisch von Althaus). Vor allem aber sind eine Anzahl früherer Stichworte, meist durch genauere Gliederung, mannigfach differenziert und ausgeweitet. So wird die „Kausalität" — entsprechend der „Entwicklung" im 2. Band — nicht mehr einheitlich erörtert, sondern getrennt für Natur (Titius) und Geschichte (Bornhausen). Die „Kirchengeschichte" hat einen besonderen Artikel „Philosophie der Kirchengeschichte" (W. Koehler) sich angegliedert. „Krieg" hat jetzt 4 Abteilungen: 1 religionsgeschichtlich (Bertholet), 2 Krieg und Christentum (Althaus), 3 a Weltkrieg und Kirche (Schian), 3 b Der Weltkrieg in seinen religiösen und sittlichen Auswirkungen (E. Foerster). Die mit dem Problem des „Idealismus" zusammenhängenden Fragen füllen statt 7 diesmal 14 Spalten; denn sie sind in den Mittelpunkt des Interesses getreten und bedürfen, weil heute oft überaus einseitig und ohne genügende Kenntnis behandelt, dringend der eingehenderen Erörterung; „Idee" ist von Bornhausen, der Begriff des „Idealismus" und die „Philosophie des Deutschen Idealismus" von Brunstäd, der „Deutsche Idealismus als religiös-theologisches Gegenwartsproblem" von Stephan, „Identitätsphilosophie" von Medicus. Auch die Individualismus-Gruppe ist beträchtlich erweitert; nicht nur hat der Grundbegriff „Individualität" ein eigenes Artikelchen erhalten (von W. de Boor, der auch „Individual- und Sozialethik" übernahm), sondern der „Individualismus" selbst wird vierfach, in der Religionsgeschichte (v. d. Leeuw), im AT (Gunkel), im NT (Lütgert), im Chri-

stentum (Weinel), verfolgt. Bei Kultur ist neben die älteren Artikel „Kultur und Religion“ (Bertholet) und „Kultur und Christentum, geschichtlich“ (Hohlwein) eine Erörterung des Begriffs Kultur sowie eine grundsätzliche Erörterung der Beziehungen des Christentums zu ihr (Bornhausen) getreten. Ganz anders als früher wird das Thema Kunst behandelt. Zunächst tritt auch hier die systematische Betrachtung schärfer hervor: „Kunst und Religion, grundsätzlich“ (Karl König), „Christlicher Kultus und Kunst“ (Bartning), „Wesen der christlichen Kunst“ (Horn); außerdem aber wird die Geschichte der christlichen Kunst, die früher den eigentlichen Hauptinhalt bildete, in Sonderartikel verwiesen (in unserm Bande vor allem „Kirchenbau“, von Rauch und Horn, sowie „Malerei und Plastik“, diesmal vom Mittelalter bis zur Gegenwart ausgebaut, von Weese, H. Preuß, Weisbach, Bock, Kautzsch, Beyer, Kreitmaier) und dafür unter „religiöse Kunst“ der früher fehlende religionsgeschichtliche Stoff in reicher Fülle dargeboten. — An diesen Beispielen dürfte es deutlich werden, wie die neue Bearbeitung nach der Seite der grundsätzlichen Durchleuchtung und nach der Seite der religionsgeschichtlichen Ausweitung des Stoffes die erste Auflage zu verbessern versucht.

Treten in diesem Bande die dogmatischen Stichworte stark zurück (doch seien „Kirche“ von A. Meyer und „Mensch“ von Kalweit genannt), so spielen schon nach den angedeuteten Beispielen die philosophischen und weltanschaulichen eine desto größere Rolle; als weitere Beispiele mögen „Immanenz und Transzendenz“ (Steinmann), „Kant“ (Bruhn) und „Materialismus“ (religionsgeschichtlich v. d. Leeuw, philosophisch Joh. Wendland) dienen. Auch die sozialökonomisch-politischen Grenzgebiete haben besonders zahlreiche Stichworte; aus der großen Fülle ragen z. B. heraus: „Industrie“ (Frowein, vgl. im 2. B. „Gewerbe“); „Kartell und Trust“ (Sieveking); „Katholisch-“ und „Kirchlich-sozial“ (Rabeneck, Mahling); „Kommunismus“ (1. religionsgeschichtlich, von C. Clemen; 2. kirchengeschichtlich, von Völker; 3. K. und Bolschewismus, von Stockburger und Stepun); „Konservatismus“ (Emge, Holstein); Liberalismus (lib. Wirtschaftslehre, Heimann; lib. Theologie, F. Traub; lib. Parteien und Liberalismus ideengeschichtlich, G. Bäumer; L. und Kirche, E. Foerster; Kirchlicher L., Rade); zahlreiche zu „Jugend“ und „Kinder“ gehörige Stichworte (im ganzen 82 Spalten gegenüber 30 der ersten Auflage, darunter Jugendbewegung, Jugendliche Arbeiter, Jugendschutz, Jugendpsychologie; Kinder in der Religionsgeschichte, Kinderarbeit, Kinderpsychologie u. a.); Klassenkampf (soziologisch, Heimann; ethisch, Wünsch); Lohn (volkswirtschaftlich, Zimmermann; ethisch, Wünsch); Kolonisation (äußere, Sieveking; innere, Beckmann) usw.

Die für das evangelische Christentum zentralen Artikel des Bandes sind natürlich „Jesus Christus“, „Kirche“, „Luther“. Die ersten zwei sind an Raum erheblich verkürzt. Doch bedeutet das keine Verschiebung des Tones, sondern eine andre Verteilung des Stoffes. Erwähnt sei, daß der Artikel „Jesusbild der Gegenwart“ (Weinel) in seinem letzten Teil den Hauptartikel „Jesus Christus“ (K. L. Schmidt) durch Eingehen auf die heutige theologische Auffassung Jesu ergänzt. „Luther“ wird von Blanke dargestellt; ein Artikel „Lutherbilder“ (R. Günther) ist neu hinzugefügt.

Daß viele sich immer wieder an der theologischen Gegen-

sätzlichkeit der Artikel stoßen, die oft bis in die einzelnen Abschnitte derselben Serie hineinragt, muß in Kauf genommen werden. Gogarten schlägt in einer Besprechung des Werkes vor, sie dadurch zu entgiften, daß die Redaktion jeweils auf den theologischen Charakter der verschiedenen Beiträge hinweist. Mir würde das als Bevormundung erscheinen. Es würde auch den wertvollen Stachel abstumpfen, der in der Gegensätzlichkeit liegt. Würde es nicht trotz des besten Willens der Redaktion darauf hinauslaufen, daß diese sich zur Richterin aufwirft, durch Anlegung von Beißkörben die Wirkung der Artikel lähmt und eine Einheit vortäuscht, die eben nicht vorhanden ist? Das sind Fragen, über die wir Redakteure bei der Anlage des Ganzen recht ernsthaft, jedenfalls ernsthafter als Gogarten zu meinen scheint, nachgedacht haben. Wir sehen keine zwingende Notwendigkeit, die damals getroffene Entscheidung mitten im Gang des Werkes nach irgendwelcher Seite abzuwandeln.

Zum Abschluß des alten und Beginn des neuen Jahrzehnts. Die ZThK hat das erste Jahrzehnt ihrer „Neuen Folge" beendet. Das ist wahrlich Anlaß zum Dank. Denn Schwierigkeiten und Sorgen gab es genug, zumal in den Jahren der Inflation und Deflation. Für die Schriftleitung ist es zugleich Anlaß, immer neu zu fragen, wie sie die ZThK noch fruchtbarer für die Leser und für die Förderung der systematischen Theologie gestalten kann. Im neuen Jahrgang versucht sie es mit einer Änderung der Berichte über den systematischen Gehalt der Zeitschriften. Diese Berichte sind bisher nicht recht in Gang gekommen. Nunmehr soll ihr Gang erleichtert werden, indem sie sich auf wirklichen „Bericht" (ohne Kritik) beschränken, dafür aber tatsächlich und regelmäßig die gesamte systematische Produktion unserer führenden Zeitschriften, auch einiger philosophischer und katholischer, erfassen. Der Verlag macht der ZThK ein schönes Jubiläumsgeschenk: er gibt ihr in neuer Gestaltung des Satzes ein noch ansprechenderes Gewand. Dafür gebührt ihm der besondere Dank der Schriftleitung und der Leser. Möchten das Geschenk und der Dank gute Vorzeichen auch für den Inhalt der kommenden Jahrgänge sein!

Stephan.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Althaus, P.: Grundriß der Dogmatik. 1. Teil. 1929. 76 S. Erlangen, R. Merkel. M. 2 50.

Baeumler und Schröter: Handbuch d. Philosophie. 22., 23., 24. u. 25. Lfg. 1929. München, R. Oldenbourg.

Baumgardt, D.: Fr. v. Baader und die phil. Romantik. 1927. 402 S. Halle, M. Niemeyer. M. 16.—.

Beermann, M.: Beiträge zur Wesenserkenntnis des Judentums. 1929. 74 S. Berlin, Verlag der „Abwehrblätter". M. —.75.

Böhme, K.: Die Krisis der engl. Staatskirche. Der Streit um das „Prayer Book". 1929. 81 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 3.—.

Bornhausen, K.: Schöpfung, Wandel und Wesen der Religion. 1930. 259 S. Leipzig, Quelle & Meyer, M. 10.—.

Borning, W.: Die Botschaft Jesu von Nazareth. 1. Der Bericht des Markus. 1929. 14 Lief. (bisher 2). Leipzig, H. G. Wallmann. M. —.25.

Bultmann, R.: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. 1929. 48 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 1.80.

Cohen, H.: Religion der Vernunft aus d. Quellen d. Judentums. [2] 1929. 629 S. Frankfurt a. M., J. Kauffmann. M. 18.—.

Coulange, L.: Catéchisme pour adultes. I. Les Dogmes. 237 S. Paris, Les Éditions Rieder.

Criegern, Ferd.: 22 Betrachtungen zu d. Augsb. Glaubensbekenntnisse. 1929. 82 S. Weimar, Fritz Fink. M. 2.—.

Darwin, R. Ch.: Die Entwicklung des Priestertums und der Priesterreiche oder Schamanen, Wundertäter und Gottmenschen als Beherrscher der Welt. 416 S. Leipzig, Theodor Weicher. M. 12.—.

Diehl: Inscriptiones lat. christ. veteres, III 2. 1928. Berlin, Weidmann.

Dingler, H.: Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten. 1929. 290 S. München, Ernst Reinhardt. M 11.50.

Eißfeldt, O.: Vom Werden der bibl. Gottesanschauung und ihrem Ringen mit d. Gottesgedanken der griech. Phil. 1929. 18 S. Halle, Max Niemeyer. M. 1.—.

Emge, C. A.: Der philos. Gehalt der rel. Dogmatik. Prolegomena zu einer wahren Dogmatik. 1929. 123 S. München, E. Reinhardt. M. 6.—.

Fabricius, C.: Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Lfg. 8. 9. 10. 1929. Berlin, Walter de Gruyter.

Feigel, Fr. K.: Das Heilige. Krit. Abhandl. über R. Ottos Buch. 1929. 135 S. Harlem, De Erven F. Bohn. M. 4.50.

Frick, H.: Romantik und Realismus im Kirchenbegriff. 1929. 47 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 1.80.

Groener, Maria: Gloria in excelsis Deo. 1929. Ulm a. D., Postfach 322. Durch die Neue deutsche Schopenhauergesellschaft.

Grüner, V.: Die geistigen Motive kirchl. Gemeinschaftsbildung. 1929. 317 S. Riga, G. Löffler.

Heienbrok, W.: Ziele und Wege evang. Sexualerziehung. 1929. 85 S. Breslau, Ferd. Hirt. M. 2.75.

— —: Evang. Kirchenkunde. 1929. 305 S. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing. Geb. M. 10.—.

Hirsch, Selma: Die Vorstellung von einem weibl. Pneuma Hagion im Neuen Testament und in der ältesten christl. Literatur. 1927. 107 S. Berlin, Emil Ebering.

Hoffmann, H.: Joh. Calvin. 1929. 111 S. Frauenfeld und Leipzig, Huber & Co. Geb. M. 2.40.

Houtin, A., Courte histoire du célibat ecclésiastique. 263 S. Paris, Les Editions Rieder.

Jeremias, A.: Handbuch der altorient. Geisteskultur. ²1929. 508 S., 260 Bilder. Berlin u. Leipzig, de Gruyter & Co. M. 24.—, geb. 26.—.

Israël, W.: Der Streit um das Millennium. 1929. 71 S. Berlin, Deutsche Ev. Buch- und Traktat-Gesellschaft. M. 1.20.

Kähler, M.: Wie studiert man Theologie im 1. Semester? 1929. 72 S. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchh. M. 2.50.

Kawerau, W.: Neugeburt der Religion auf d. Grundlage d. Phil. Schopenhauers. 1929. 119 S. Halle, M. Niemeyer. M. 3.60.

Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz. 85. Jahrg. H. 3. Basel, Friedr. Reinhardt.

Kittel, R.: Die alttestamentl. Wissenschaft in ihren wichtigen Ergebnissen. 1929. 310 S. Leipzig, Quelle & Meyer. Geb. M. 6.80.

Klostermann, E.: Das Lukasevangelium. Handbuch z. N. Testament, 5. 1929. 247 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 9.50.

Konrad, Joachim: Religion und Kunst. Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien. 1929. 148 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 5.70.

Kraemer, R.: Weltweit wirkende Gotteskraft. Erläuterungen und Gedanken zum Römerbrief. 1929. 396 S. Wernigerode, Koezle. Geb. M. 9.—.

Krause, Wolfg.: Die Kelten (Religionsgesch. Lesebuch. H. 13.) 1929. 46 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 2.50.

Kundsinn, K.: Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung. 1929. 49 S. Gießen, A. Töpelmann. M. 1.50.

Kuntze, Fr.: Der morphologische Idealismus. 1929. 118 S. München, C. H. Beck.

Lieb, Fr.: Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russ. Religionsphilosophie. 1929. 39 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 1.80.

Lieb-Schütz: Orient und Okzident, Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. 1. Heft. 1929. 96 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 5.—.

Liebert, A.: Geist und Welt der Dialektik. I. Bd. Grundlegung der Dialektik. 1929. 470 S. Berlin, Pan-Verlag. Kurt Metzner. M. 22.—.

Liebmann, K.: Vom Ursprung zur Vollendung. Ein Lebensbuch kosmisch-religiöser Bindung. 1929. 210 S. Jena, Eugen Diederichs.

Life and Work: Bulletin d. Internat. Sozialw. Instituts der Stockholmer Weltkirchenkonferenz für prakt. Christentum. Deutsche Ausgabe Nr. 6, 1928. Genf. 8. 1929. 26 S. Spandau, Sozialer Ausschuß d. Konferenz Dtsch.-Ev. Arbeitsorganisationen.

Lohmeyer: Grundlagen paulinischer Theologie. 1929. 235 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 15.—.

Luther in ökumenischer Sicht, hrsg. v. A. v. Martin. 1929. 266 S. Stuttgart, Frommann M. 8.—. Geb. M. 10.—.

Marck: Die Dialektik in d. Phil. der Gegenwart, I. Halbbd. 1929. 166 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 8.40.

Melle, F. H. C.: Das deutsche Freikirchentum u. seine Sendung. 36 S. Bremen, Verl.-Haus der Methodistenkirche. M. —.40.

Mensching, G.: Buddhistische Symbolik. 1929. Großquart, 52 S. 68 Tafeln. Gotha, L. Klotz. Geb. M. 18.—.

Müller, A. D.: Religion und Alltag. ²1929. 222 S. Berlin, Furche-Verlag.

Müller, H. M: Erfahrung und Glaube bei Luther. 1929. 199 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 9.75.

Müller, Joh.: Grüne Blätter. Zeitschrift für persönl. und allg. Lebensfragen. 31. Bd. 2. u. 3. Heft. Elmau, Verlag der Grünen Blätter.

— —: Flugschriften Nr. 8—12: Die Erlösung des Leibes, 45 S. Menschenlos, 51 S. Glauben und Wissen, 55 S. Wesen und Wert der Kunst, 38 S. Elmau, Verlag der Grünen Blätter.

Müller, K.: Kirchengeschichte. I. Bd. Lfg. 3. 1929. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Müller, L. M.: Die glaubenspsychologische Orientierung d. Theologie bei L. Ihmels. 1929. 175 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 11.25.

Nuelsen, Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus. 1929. 875 S. Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche G. m. b. H. geb. M. 9.50.

Otto, R.: Naturalist. u. relig. Weltansicht. [3] 1929. 296 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 7.—.

— —: West-östl. Mystik. [2] 1929. 445 S. Gotha, L. Kloß. M. 9.—.

Pesl, L.: Kirche und Bodenreform. 1929. 148 S. Würzburg, W. K. Kabitzsch. M. 2.50.

Schleser, Fr.: Vom Aberglauben zur Lehre Jesu und den Wirrsalen der Gegenwart. 1929. 151 S. Leipzig, Adolf Klein. M. 4.50.

Schmalenbach, H., Kants Religion, 1929, 133 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt. M. 6.—.

Schröder, Fr. R.: Die Germanen. (Religionsgesch. Lesebuch H. 12). 1929. 77 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 3.80.

Schweizer, J.: Le Cardinal L. de Lapalud 1929. 200 S. Paris, F. Alcan.

Seeberg, E.: Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums. 1929. 73 S. Leipzig, Quelle & Meyer. M. 3.60.

Stadelmann, R.: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Gesch. d. Weltanschauung von Nic. Cusanus bis Seb. Frank. 1929. 294 S. Halle. Max Niemeyer. M. 14.—.

Stirb und Werde. Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf rel. Gebiete (1899—1929). 1929. 82 S. Jena, Eugen Diederichs.

Thieß, Frank: Erziehung zur Freiheit. 1929. 382 S. Stuttgart, J. Engelhorns Nachf.

Troeltsch, E.: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [2] 1929. 122 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 6.50.

Wach, J.: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneut. Theorie im 19. Jahrh. Bd. II. 1929. 379 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 16.50.

Waldburger, A.: Zwinglis Reise nach Marburg. 1929. Großquart, 75 S., viele Bilder. Görlitz, Hultenverlag, und Zürich, Bauer & Co.

Windisch-Broekmann: Brunners Mittler. Studieclub van Moderne Theologen. Flugschrift Nr. 9. 1929. 55 S. Assen, Van Gorcum & Co.

Winter, E. K.: Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Wiener Staats- und Rechtswiss. Studien. Bd. XVI. 1929. 176 S. Leipzig und Wien, Franz Deuticke. M. 10.—.

Winternitz, M.: Der ältere Buddhismus. Nach Texten der Tripitaka. 1929. 162 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 7.50.

Wolff, M. J.: Zwangswirtschaft und Wohnungswesen. 72 S. Berlin, Widder-Verlag.

Wundt, M.: Fichte-Forschungen. 1929. 420 S. Stuttgart, Frommann. M. 13.

Zeitschrift für Religionspsychologie, hrsg. v. K. Beth. 96 S. 2. Jahrg. 1929, H. 1. Gütersloh, Bertelsmann.

Namenverzeichnis.

Bearbeitet von Werner Siebeck in Tübingen.

Althaus, P. 309. 312 f. 315
Andreas-Salomé, Lou 154
Aner, K. 471
Augustin 47. 85. 92. 191. 207. 294. 379
Avenarius, R. 306

Baader 303
Bab, J. 150. 154 f.
Barlach, E. 148. 154 ff.
Barth, K. 17 f. 28 ff. 32 ff. 47. 184. 186 f. 220. 294 ff. 334 f. 382. 384 ff. 395. 452 f.
Bayle 406
Beck, J. Th. 4
—, M. 36
Bergson, H. 36
Blake 77
Blanke, F. 309 f.
Böhme, J. 96
Bohlin, T. 1 ff. 51. 321 ff.
de Boor, W. 309
Bosanquet 336
Bradley 336
Bremond 207
Bröger, K. 342 ff
Bruhn, W. 28
Brunner, E. 49. 184. 193. 220. 228 ff. 238 ff. 294. 297. 323
Brunstäd, F. 309. 318 f.
Bucer 190
Buchheit, G. 154
Bultmann, R. 28 ff. 34. 39 ff. 52 ff. 382. 394

Calvin 240
Carteſius 437
Chambers, A. 58. 68
Clemen, K. 238
Clemens Alexandrinus 403
Cohen, H. 36. 178
Creuzer, F. 395

Deißmann, A. 238
Descartes 331
Diderot 406
Diem, H. 30. 33 f. 49 f.
Dilthey, W. 36. 49. 405
Dippel, J. K. 406
Dörries, B. 186
Duns Scotus 36

Eckhart 93. 96
Edelmann, J. Chr. 406. 411
Ehrenberg, H. 309. 319
Einstein 446
Eucken 296

Fechter, P. 156
Feuerbach 32
Fichte 133. 178. 181. 304. 404
Finckh, L. 342
Fittbogen 432
Fontane, Th. 341 f.
Frick, H. 85. 91
Fricke, O. 310
Fries 302

Gandhi 317
Gaſſer, E. 154
Gaſtrow, P. 471
Geismar 51
Girgenſohn, P. 97
Goethe 48. 93. 96. 302 f. 377. 407. 413 f.
Gött, E. 345 f.
Goetze, J. M. 402
Gogarten, F. 30. 53 f. 124. 176. 221 ff. 240. 458
Gorki, M. 397
Griſebach, E. 49. 51. 56, 309 ff.
Gruehn 97
Günther, R. 341
Gunkel, H. 472

Haas, H. 106
Haering, Th. 8 ff.
Hamann 302. 309. 348. 406 f.
v. Harnack, A. 11 ff. 184. 403
Hartmann, N. 169 ff. 172 ff. 388
Hauptmann, G. 148 f.

Hegel 35. 49. 133. 302. 308. 385 f. 391. 438. 446. 450
Heidegger, M. 28. 35 ff. 43 f. 47 f. 49 f. 55 f. 126
Heiler, F. 89
Heim, K. 294. 296 f. 301. 306
Heinzelmann, G. 90. 110.
Herder 96. 348 ff. 407—411. 414. 420. 471
Hermelink, H. 238
Herrmann, W. 312 f. 357
Heſſe, H. 346 f.
Hillebrandt, A. 92. 95
Hirſch, E. 35. 296 f. 304
Hoffmann, P. Th. 342
Holl, K. 63. 184. 201. 240. 366
Holſtein, G. 309. 314 f. 318
Huch, Ricarda 344
Huſſerl, E. 36. 169. 210

Jacobi 412. 415
James 369
Jaspers, K. 49
Ibſen, H. 175
Jelke 238
Jeremias, J. 238
Jeruſalem 415
Ignatius 240
Ihmels, L. 18 f.
Inge, W. 15 f.
Johnſon, J. W. 329 ff.

Kafka, G. 370
Kaſtan, J. 6. 8 ff. 109. 357
Kant 28. 121. 131. 168 f. 178 f. 212 f. 218. 239. 296. 302. 330 f. 391. 399. 406. 411. 416. 419 f. 432. 437 f. 440 ff. 444. 446. 449 f.
Kattenbuſch, F. 58. 60. 63 ff. 110
Kierkegaard, S. 17. 34. 36. 39. 49 f. 55 f. 175. 384 f. 394
Klages, L. 395
Klopſtock 401. 406 ff. 414
Knevels, W. 149. 338 f.
Knittermeyer, H. 36. 56. 111 ff.
Knodt, K. E. 342
Koch, Fr. 405
Kolbenheyer, E. G. 147
Krüger, G. 30. 36
—, H. 435
Kuhlmann, G. 28 ff.

Langner, E. 148 f.
Laros, M. 214 f.
Leeſe, K. 395
Lehmann, E. 91
Leibniz 410. 412. 414. 416. 418. 430
Leipoldt, J. 58. 73 ff.
Leiſegang, H. 165 ff.
Leſſing 401 ff. 471
Liebe, R. 58. 66
Lietzmann, H. 248
Lohmeyer, E. 58. 73. 238
Lütgert 238
Luthardt 186
Luther 18. 24. 52. 59 f. 63. 81. 101. 133 f. 183 ff. 188 ff. 192. 200. 204. 218. 239. 295. 315. 318. 329 f. 332. 348. 356 ff. 361 ff. 365 ff. 383. 390. 402. 411. 416

Maier, H. 307
v. Malottki, J. 308
Marx, K. 36. 318. 451
Melanchthon 185. 190
Mendelsſohn, M. 406. 412. 415. 423
Merkel, R. F. 146
Meyer, J. 184. 200 ff.
Meyer-Lüne, Ilſe 321 ff.
Miegel, A. 148
Müller, H. M. 30. 33. 52
—, J. 15 f.
—, J. T. 81

Natorp 295
Naumann, F. 12
Newman, J. H. 207 ff.
Nicolai, Fr. 406
Nielſen, D. 58. 70 ff.
Nietzſche, F. 36. 168. 171. 174. 178. 342. 449.

Odenwald, Th. 58. 61
Otto, R. 62. 92 ff. 203 f. 241 f. 296 f. 305. 335. 400

Pascal 213.
Paulus 294 ff.
Peſtalozzi 111 ff. 119. 124 ff. 130. 139 f. 142 ff.
Peterſon, E. 396 ff.
Pfennigsdorf, E. 238
Pius IX. 209
Plato 114 f. 142. 380. 444. 447—450
Procſch 238
Przywara, E. 33 f. 36. 55. 60. 169. 207. 212 f. 216

Rade, M. 11. 13 f. 58. 62. 183 f.
Ragaz, L. 19
Rauschenbusch, W. 19
Redeker, M. 348 ff.
Rehmke, J. 301. 306.
Reimarus 423
Rilke, R. M. 153 f. 295
Ritschl, A. 1. 4 ff. 9 ff. 13. 25. 58. 60. 63. 184 ff. 198. 205. 329. 334. 357. 360. 386. 392.
—, O. 58. 62 f. 184. 187 f. 239. 322.
Robinson, S. 333

Sabatier, A. 378
Sankara 93. 95 f.
Schaeder, E. 296 f.
v. Schaukal, R. 147
Scheler, M. 36. 169. 172. 207 f. 213
Schelling 36. 121
Schiller 179. 182. 319
Schlatter, A. 305
Schleiermacher 31 ff. 55. 58 ff. 88. 93. 184 f. 238 f. 294 ff. 308. 329 f. 334. 369. 380 f. 389. 391. 393. 434
Schlier, H. 45
Schmid, Lydia 159
Schmidt, F. W. 357 ff.
Scholz, H. 85 ff. 154
Schomerus, H. W. 309. 317
Schrempf, Chr. 403
v. Schroeder, L. 103
v. Schubert, H. 184. 187. 198. 309. 316
Schumann, F. K. 294 ff.
Schwarz, H. 301
Schweitzer, A. 15 f.
Seeberg, E. 205
Sehling, E. 309. 314 ff.
Sigwart 301. 307
Smith, G. B. 332. 335
v. Soden, H. 141
Sohm, R. 315
Sokrates 121. 381. 448
Spinoza 411—414
Spranger 86. 90. 96. 330
Sprengler, J. 156
Steiner, R. 240
Steinmann, Th. 58. 220 ff. 452 f.
Stephan, H. 11. 13 f. 62. 190. 239. 241. 401 ff. 471 ff.
Steubing, H. 207 ff.
Strich, F. 155

Tertullian 379
Thaer 428
Thieme, K. 81. 183 ff. 229 f. 358 f. 361 f.
Thimme, W. 85
Thomas v. Aquino 36
Tillich, P. 63. 395. 399
Titius, A. 369 ff.
Traub, F. 380 ff.
—, Th. 58. 67
Treitschke, H. 404
Troeltsch, E. 296 f. 329. 335

Underhill, E. 58. 76 ff.

Varro, Terentius 85
Vollrath, W. 329 ff.

Wagner, R. 342
Weber, H. E. 109 f.
—, M. 296
Wehrung, G. 204 f.
Wendt, H. H. 8 ff. 309. 313
Werfel, F. 150. 152. 344 f.
Wernick, E. 154
Wernle, P. 187. 198
Whitman, W. 295
Windelband, W. 427
Winkler, R. 389 ff.
Wobbermin, G. 11. 13 f. 58. 60 f. 81. 184. 192 ff. 200. 204. 321 ff. 332 ff. 338 ff. 357 ff. 361 ff. 365. 369. 380. 389. 400
Wolff, Chr. 406. 410
Wünsch, G. 316. 318

Yāmuna-Muni 241

v. Zedtschwitz, G. 208
Zscharnack, L. 405. 472

Date Due

SEP 10 '71

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0503

n.f.v.10
1929
he
СВРас

n.f.v.10
1929

Zeitschrift für Theologie
und Kirche